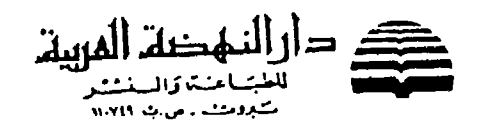
فلسفة جورج سنتيانا
في الوجود والمعرفة

دكتور ابراهيم مصطفى ابراهيم



1994 م



* الإدارة: بيروت، شارع مدحت باشا، بناية كريدية، تلفون: 866271 818704 / 818705
برقياً: دا نهضة، ص. ب 749 ـ 11
تلفاكس: 232 ـ 4781 ـ 212 ـ 001

* المكتبة: شارع البستاني، بناية اسكندراني رقم 3، غربي الجامعة العربية، تلفون: 316202 / 818703

* المستودع: بئر حسن، تلفون: 833180



george santayana in 1950



الإهداء

إلى أستاذي الفاضل
الأستاذ الدكتور - عبد الغفار مكاوي
الإنسان.. الفيلسوف.. الأديب.. الذي أرسى دعائم الفكر
مع جيل التنوير في مصر والعالم العربي.
تحية تقدير وود واحترام.



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يمكن القول بأن الفلسفة الأمريكية فلسفة قديمة جديدة معاً، قديمة من حيث الأصول والجذور التي استمدت منها أفكارها، جديدة بمعنى أنها حاولت تقديم تفسيرات مختلفة وجديدة عن المصادر التي أخذت منها أفكارها، فبدت متفقة والحياة الجديدة في العالم الجديد.

ولقد اخترنا دراسة الفكر الفلسفي الأمريكي من خلال دراسة أحد الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين.. وهو «جورج سنتيانا» George Santayana أحد الفلاسفة الكبار في أمريكا.

ويمثل اختيار سنتيانا أهمية خاصة نظراً لسعة ثقافته وتنوعها، وكثرة انتقالاته التي مكّنته من الإطلاع على كثير من الأفكار في مواطنها الأصلية، وأحياناً من أصحابها أنفسهم، حيث التقى سنتيانا بكل من برتراند رسل وهنري برجسون والفرد نورث هوايتهد وبندتو كروتشه، فضلاً عن أساتذته في هارفارد جوزيا رويس ووليم جيمس، وغيرهم كثيرون. كذلك عاصر سنتيانا مولد المنهج بل المناهج البرجماتية والتقى بروادهم الأوائل تشارلز ساندرز بيرس وجون ديوي، بالإضافة إلى معاصرته لظهور الفلسفات التحليلية والوضعية وفلسفات الوجود والفينومينولوجيا وغيرها من الفلسفات والمذاهب والأفكار.

وترجع أهمية اختيار سنتيانا ـ موضوعاً للدراسة ـ إلى أنه فيلسوف التزم

المنهج النقدي في أعماله، وعارض الميتافيزيقات السابقة، كما عارض أيضاً فلسفات العلم التي نشأت في أيامه، وفضل أن يكون له منهجاً خاصاً يتميز به. فضلاً عن أنه صاغ للواقعية الأمريكية «أساساً طبيعياً» و«انجازاً مثالياً» معاً. كما يقول هربرت شنيدر في كتابه «تاريخ الفلسفة الأمريكية» بل وذهب إلى أبعد من ذلك فذكر أن سنتيانا لم يكن واقعياً بكل قلبه، كما لم يكن أمريكياً بكل قلبه.

وكان يتطلع إلى بناء ميتافيزيقا جديدة لا تقوم على العلم، الذي عارض فلسفاته. بل تقوم على العاطفة. وأخذ بالحدس أكثر مما أخذ بالعقل، كما أخذ بالخيال أكثر مما أخذ بالعلم (ص 419).

وترجع أهمية سنتيانا كذلك إلى أنه يعبر عن أزمة الفكر الأمريكي والغربي المعاصر فكان فيلسوفاً طبيعياً ومادياً إلا أن الطبيعة والمادة لم يكفياه بل لم يكفه العالم لأنه ربما كان بتكوينه الفكري الذي يحمل الطبيعة الإسبانية الجامحة ونزعاته الأدبية والشاعرية الجامحة حاول أن يقدم لنا ثنائية أو مزج غريب وطريف في آن واحد بين العلم من ناحية، والجمال من ناحية أخرى، بين مادة يعطيها أكثر من حقها وبين الروح التي حاول أن يعطيها حقها أيضاً ولكنها لا تصل لديه إلى درجة الألوهية أو الروحانية بالمعنى المألوف، وتعطي للتفكير العلمي حقه ولكنها لا تنس التفكير الجمالي بل تجعل الماهيات الجمالية مجسدة في المادة مستوعبة فيها، وربما تحمل فلسفة سنتيانا في طياتها أيضاً أزمة التفكير الغربي الذي يريد أن يكون علمياً فقط، كما تعبر بالنسبة لنا أيضاً عن أزمة الفلسفة الروحية التي تريد أن تكون روحية فقط وتردد كلمات فجة عن المادية في حين أن من يلعنون المادة ربما يكونون ـ كما قال سنتيانا نفسه ـ هم أبعد الناس عن الروح وأكثرهم اغراقاً في المادية والتكالب على الشهرة والسلطة والمال والملذات بجميع أنواعها.

وساهم سنتيانا في مجالات فكرية عديدة، منها مجال مبحث القيم بكتابه «الإحساس بالجمال» (1896) استخدم فيه تفسيرات سيكلوجية

وفسيولوجية لتمييز الأشياء الجميلة من غير الجميلة، واعتبر أن الأحكام الجمالية ظواهر للعقل ونتاج التطور العقلي، وعليه فإن كل تفضيل هو تعبير لا معقول لاهتمامات حيوية، والقيم هي المتعة في أداء السلوك والأخلاق وتجنب الألم، فالقيمة الجمالية هي المتعة والجمال هو اللذة في موضوعية وهنا يقوم سنتيانا بتحليل العمل الفني وصورته وقدرته التعبيرية. ويميز فيه أيضاً بين الفنون العملية والجميلة، ويجعل الموسيقى والشعر والفن مجرد رمز للبيئة الطبيعية، غير أن فلسفته في الجمال يشوبها تغيرات آلية، رفضها في مجالات أخرى من مباحثه، ويجعل - كما ذكرنا - صك الحكم على القيمَ الجماليّة مشاعر اللذة والألم، ونحس هنا بظل الفلسفة الأبيقورية ودبيبها الخفي. لقد كانت معالجته لموضوع الجمال تستند إلى قيمه الفكرية الطبيعية التي نشأ عليها واعتنقها.

وأصر سنتيانا في مجال الدين وهو ينتقده بطريقة عاطفية، على أن يضع أفلاطون نصب عينيه، فذكر أن صلاحية الحياة الدينية يمكن أن تنشأ من إدراك المثل، والاستمتاع بها، وينظر سنتيانا إلى الدين باعتباره قصصاً وحكايات لا تخضع للعقل، بل هو تحويل الشعر إلى تصوير الجانب الخلقي في الحياة التطورية، فالدين أسطورة تقدم صورة مقلوبة للأشياء بحيث تتحول الأخلاق إلى سوابق تاريخية، أو هو لغة تتحدث في إطار الأخلاق الاجتماعية.

ومرت فلسفة سنتيانا بمرحلتين هما:

الأولى: كانت الفلسفة بالنسبة إليه علم نفس وضعي للقدرات العقلية العليا بما فيها من إيمان بالتطور البيولوجي وواقعية معرفية، ونظر إلى العقل من زاوية تطورية، فضلاً عن قدرة العقل على إضفاء معنى جمالي للعالم الطبيعي، والطبيعة كأسفنج مملوءة بمياه الإحساس.

الثانية: أراد تنظيم فلسفة تقوم على أساس نسق محكم بعيد عن السيكلوجية، والتمييز بين مجالات الوجود والخيال له دور مع الماهيات

(خصائص مجردة) والتي لها مكانة أنطولوجية (وجودية) وحاول أن يجعل واقعيته تتفق مع واقعية رسل المنطقية، فالمرحلة الثانية تأصيل للمرحلة الأولى وليس تطويراً لها.

إذن تهدف هذه الدراسة إلى عرض فلسفة سنتيانا بصفة عامة، وتحليل أهم عناصرها، الوجود والمعرفة، حيث تضيف جديداً للدراسات الفلسفية في مصر والعالم العربي حيث لم يسبق - في حدود علمي - أن قدمت دراسة مستفيضة عن عناصر فلسفته الرئيسة في مجال الوجود والمعرفة، ولم يكن سنتيانا معروفاً على نطاق واسع خارج دائرة الدراسات الأكاديمية.

وقبل البدء في إجراء الدراسة وضعت عدة فروض وتساؤلات عن الفيلسوف وفلسفته منها على سبيل المثال لا الحصر:

* هل فلسفة سنتيانا فلسفة مثالية أم تجريبية أم واقعية؟
* ما هي طبيعة الواقعية النقدية التي ينتمي إليها سنتيانا؟
* هل كان سنتيانا ميتافيزيقيا نصيراً لها أم وقف منها موقف المعارض لها؟
* هل أخذ سنتيانا بأسباب العلم التي سادت عصره؟
* ما أثر الدراسات الفلسفية السابقة على فكره الفلسفي؟
* ما هي طبيعة «الماهية» التي اتخذ منها حجر الزاوية لفلسفته ككل؟
* هل نجح سنتيانا في إقامة نسق فلسفي جديد، وما مدى نجاحه في هذا المجال؟

لذلك سارت فصول الكتاب لكي تتفق مع فروض البحث وتساؤلاته، بحيث ينتهي بالإجابة عنها مستخدماً في ذلك المنهج النقدي التحليلي باعتباره منهجاً رئيساً اعتمد عليه.

ويشتمل الكتاب على عشرة فصول كاملة جاءت على النحو التالي:

الفصل الأول:

جاء تحت عنوان «حياة سنتيانا ومؤلفاته»، ويعرض لحياة الفيلسوف من حيث النشأة، والهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ومراحل تعليمه، ثم

عودته مرة أخرى ـ وإلى الأبد ـ إلى أوروبا مهد الحضارة الأوروبية الأصيلة بالنسبة إليه، ثم الخلفية الفلسفية التي ساعدت على تكوينه الفلسفي، وأحلت القارىء الكريم في نهايته إلى قائمة المراجع التي تحتوي على جميع أعماله في الفلسفة والأدب والفن والدين والنقد وغيرها من الأعمال مع ترجمة لها باللغة العربية.

الفصل الثاني:

وهو بعنوان «فلسفة الجمال عند سنتيانا» عرضت فيه لاهتماماته بالجمال والفن نظراً لأهمية هذه النظريات في إيضاح فلسفته في الوجود والمعرفة، ففهم نظريات سنتيانا في الجمال والفن يوضح لنا لماذا اهتم سنتيانا بالماهية بل ويجعلنا نفهمها حق الفهم، ففهمها يحل لنا غموض عالم الماهية في فلسفته فضلاً عن فهم بقية أجزاء فلسفته ككل.

الفصل الثالث:

«فلسفة سنتيانا في الوجود» ويتناول مقدمة عامة في مبحث الوجود كما ورد في تاريخ الفكر الفلسفي وحتى يمكن تحديد مكانة فلسفة سنتيانا في الوجود، وخاصة وأنه جعل عناصر الوجود مخالفة لكثيرين جاءوا من قبله، ونقصد بهذه العناصر المادة والماهية والصدق والروح، وقد خالفنا سنتيانا في عرضه لهذه العناصر بما يتفق والمنهج الفلسفي السليم.

الفصل الرابع:

«عالم المادة» وهي المقولة الأولى من مقولات الوجود السنتيانية، وعرضنا لمجال عمل المادة وهو الفعل، وهو عالم ديناميكي، وليس عالماً تصورياً ثابتاً، والمادة هي أساس الوجود، ولها القدرة على استيعاب الماهيات. والمادة من وجهة نظر فلاسفة الأخلاق هي أصل الشر في العالم، فكلما اقتربنا منها ازدادت الشرور، ولكما ابتعدنا عنها قلّت الشرور، وزاد الخير.

الفصل الخامس:

«عالم الماهية» وهي المقولة الثانية من مقولات الوجود ويتناول الفصل نظرية سنتيانا في الماهية، ومدى أهميتها في فلسفته، فبيّنا صفات الماهية، وكيف يطلق عليها سنتيانا اسم الحدس أحياناً والماهية أحياناً أخرى. ويرى سنتيانا أن كل نسق عقلي هو في حد ذاته ماهية. والماهية تصدق عندما تتلاءم مع العقل ولا تناقضه، وتتحقق عند ممارسة السلوك الأخلاقي، بل أن الحياة والموت والخلود جميعاً تقوم على إدراك علاقة الماهية بالوجود ككل.

الفصل السادس:

«عالم الروح» وهو المقولة الثالثة في منظومة مقولات الوجود عند سنتيانا، وفيه يميز سنتيانا بين الروح (والنفس) Spirit والنفس الحاسة Psyche والنفس التي تجمع الاثنين معاً بمعنى Soul، هي نفس كوجهي العملي من الخارج مادية، ومن الداخل روحية. ويذكر سنتيانا أن للروح مكاناً متعالياً تنظر منه إلى العالم. ويربط بين الروح والإرادة باعتبار ما للإرادة من دور جوهري في ربط حركات الطبيعة معاً. ثم تعرض سنتيانا لأسباب اضطراب الروح، وتحريرها واتحادها مع الكون ثم مع الخير أو مع الصدق وهو ما يحقق لها السعادة.

الفصل السابع:

وهو بعنوان «فلسفة سنتيانا في المعرفة» كعنوان رئيسي، وعنوان آخر هو «مفهوم الشك في فلسفة سنتيانا» يتناول الشك لديه، وسبب استخدام سنتيانا له، فهو يستخدمه لاقامة نسق معرفي خالٍ من الاعتقادات السابقة التي لا تقوم على سند نقدي. ثم ربط ربطاً طبيعياً بين الشك ونظرية وحدة الأنا Solipsism، إلا أنه تمكن من استخدام قيم الشك الإيجابية والابتعاد عن الشك المطلق الذي تؤدي إليه نظرية وحدة الأنا.

الفصل الثامن:

وهو بعنوان «عالم الصدق» وقد كان أحد مقولات الوجود التي وضعها بين مقولاته السابقة المادة والماهية والروح، إلا أننا نقلناه إلى الجزء الخاص

بنظرية المعرفة، وكان وضع هذه المقولات ضمن مقولات الوجود من أخطاء سنتيانا المنهجية، ويعني الصدق بصفة عامة ـ مطابقة الفكر للواقع. وهو عند سنتيانا يتميز بأن له وجوداً كلياً كالماهية. كما يعد الصدق الوصف الكامل الشامل الثابت لأية حقيقة بكل ما تتضمنه من علاقات. وللصدق علاقة بكل من: المنطق، والأخلاق، وعلم النفس، والصدفة والزمن. ويمكن وصف الصدق بأنه ثابت خالد، أبدي ليست له حدود من زمان أو مكان.

الفصل التاسع:

بعنوان «نظرية المعرفة». بعد الإشارة إلى الدراسات السابقة في مجال نظرية المعرفة عرضنا بشيء من التفصيل مذهبي الواقعية الجديدة، والواقعية النقدية، وبيّنا كيف أقام سنتيانا المذهب الواقعي النقدي مع زملائه، ثم كيف استقل به وطوّره بحيث يلائم نسقه الفلسفي. ولدعم هذا المذهب قدّم سنتيانا براهينه الثلاثة، وهي: البرهان البيولوجي، والبرهان السيكلوجي، والبرهان المنطقي، ثم أعطى سنتيانا للماهيات والعقل والإيمان الفطري والحس المشترك أدواراً أساسية في العملية المعرفية.

الفصل العاشر:

«خاتمة البحث» في هذا الفصل تم بيان مكانة جورج سنتيانا في الفكر الفلسفي، مع عرض الملاحظات التي نتجت عن البحث، وهي بمثابة نتائج البحث.

ثم ذيلنا البحث بقائمة المراجع والمصادر العربية والأجنبية.

والموضوع الذي يعرض له هذا الكتاب حصل به الباحث على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة الإسكندرية عام 1991 بتقدير «مرتبة الشرف الأولى» وتكونت لجنة الحكم من كل من السادة: الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان رئيساً (أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفلسفة العلوم بجامعة الاسكندرية والجامعات العربية) والأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوي عضواً (أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة القاهرة (سابقاً)

والجامعات العربية) والأستاذ الدكتور علي عبد المعطي محمد مشرفاً وعضواً (أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة الاسكندرية والجامعات العربية) وقد سعدت وشرفت وأفدت إفادة لا حدود لها خلال مناقشة هذا الموضوع مما ساعد على وضعي على طريق الفلسفة بحق، فلهم مني جميعاً أسمى آيات الشكر وأرفع آيات الحب والود والاحترام.

وفي الختام أتقدم لله تعالى بعظيم الشكر والامتنان، ساجداً له بقدر ما يستحق من الإجلال والإكبار على توفيقه بإتمام هذا الكتاب، وقد شملني طوال فترة اعداده، بل طوال حياتي، برحمته ونعمه التي لا تحصى.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان إلى أساتذتي الأجلاء: السيد الأستاذ الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية، والسيد الدكتور محمد محمد قاسم أستاذ المنطق وفلسفة العلوم المساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية، على تفضلهما بالاشراف على هذا البحث الذي يتضمنه هذا الكتاب في مرحلته الأولى، كذلك فقد شملني الدكتور محمد قاسم بحبه ورعايته منذ أن تعرفت به وحتى هذه اللحظة، فله أتوجه بالحب الخالص والدعاء له وأسرته بالخير والتقدير.

وأراني أتوجه بالشكر الجزيل إلى هيئة تبادل الطلاب بين مصر والولايات المتحدة الأمريكية (هيئة الفولبرايت) Fulbright Commission وعلى رأسها الأستاذة الدكتورة «آن رضوان» Ann Radwan والأخوة والأخوات العاملين في أسرة الفولبرايت لاتاحتهم الفرصة لي لجمع مادة البحث العلمية من مركز دراسات الأبحاث الأمريكية American Studies Research Center بحيدر آباد بجمهورية الهند، والتي لولا هذه البعثة العلمية ما تمكنت من استقراء التراث العلمي لفلسفة سنتيانا، وذلك لندرة ما كتب عنه باللغة العربية.

كما أشكر السادة العاملين في المركز الثقافي الأمريكي بمدينة

الاسكندرية الذين عاونوا في حصولي على بعض المراجع الهامة في مجال الفلسفة الأمريكية.

ولا يفوتني أيضاً أن أشكر زوجتي الفاضلة التي دأبت على تشجيعي ومساعدتي وتحملت الصعاب بصبر لا ينفد.

والله تعالى من وراء القصد.. وهو يهدي السبيل.

«رَبّنا عَليكَ توكّلنا وإليكَ أنَبْنَا وإليكَ المَصيرُ».

دكتور إبراهيم مصطفى إبراهيم

الاسكندرية في 1994/1/1 م



الفصل الأول

حياة سنتيانا ومؤلفاته

ويشمل:

أولاً: نشأة سنتيانا.

ثانياً: المراحل التعليمية لسنتيانا.

ثالثاً: الجولات العلمية لسنتيانا.

رابعاً: سنتيانا الأستاذ بجامعة هارفارد.

خامساً: الخلفية الفلسفية لسنتيانا.

سادساً: مؤلفات سنتيانا.



الفصل الأول

حياة سنتيانا ومؤلفاته

أولاً: نشأة سنتيانا:

يذكر جورج سنتيانا أمه «جوزفينا بوراس» Josefina Borrás بكثير من الخير فيقول عنها أنها كانت من أسرة نبيلة، ذات مركز مرموق، فلا غرو إذن أن تتطلع إلى الوصول إلى المراكز العليا في المجتمعات الأرستقراطية، وأعدها أبوها لهذه الحياة فعلمها اللغة الانجليزية. إلا أن وفاة أمها في برشلونة Barcelona جعلها تشعر باليتم قبل أن تبلغ العشرين من عمرها. وعندما تناهى إلى علم عمها خبر عزلتها ووحدتها رق لحالها، وأرسل إليها كي تصبح مديرة منزله في مانيلا التي يعيش بها. وقد استغرقت رحلة جوزفينا إلى مانيلا زهاء ستة أشهر، زاد تأثرها بالفلسفة لكثرة ما سمعته وهي في رحلتها ـ من مناقشات فلسفية، فضلاً عن شغفها هي نفسها بقراءة كتب الفلسفة[1].

وفي مانيلا تعرفت جوزفينا على شاب أمريكي، قادم من نيو انجلند في الولايات المتحدة الأميركية، يدعى «جورج سترجيس» George Sturgis وقد كان بروتستانتياً يشتغل بالتجارة، تزوجها وانجبت منه ثلاث بنات وعدته بتربيتهن في أمريكا عندما مرض قبل أن تدركه يد المنون وهو ما زال رجلاً في نحو الأربعين من عمره. وقد تركها سترجيس في ظروف مادية سيئة. مما

(1) Santayana, George, «Persons and Places», Charles Scribner's Sons, New York, 1944, P. 35.

اضطرها إلى الانتقال مع بناتها إلى بوسطن وفاء بوعدها لزوجها. قضت جوزفينا نحو ثلاث سنوات في بوسطن (1858-1861) إلا أنها اضطرت إلى العودة إلى اسبانيا بسبب نشوب الحرب الأهلية الأمريكية بين الشمال والجنوب مما أدى إلى سوء الأحوال الاقتصادية، إلا أنها كانت تتطلع إلى اليوم الذي تعود فيه إلى بيتها الذي أحبته في بوسطن[2].

وقد علق سنتيانا على زواج أمه من جورج سترجيس بقوله:

«إن هذه الحادثة وضعت أساس حياتي كلها»[3].

ولعله كان يقصد أنه لولا زواج أمه بهذا التاجر الأمريكي، ثم وعدها له بتربية أولادهما في أمريكا، لما ذهب هو نفسه إلى أمريكا، وأصبح مواطناً وفيلسوفاً أمريكياً.

تجددت علاقات جوزفينا بأصدقائها القدماء بعد عودتها إلى إسبانيا والذين تقابلت معهم في مانيلا ومنهم السيد «أوغسطين رويز دي سنتيانا» Don Augustin Ruiz De Santayana أحد الضباط المحامين المتقاعدين، والذي كان يعمل حاكماً عسكرياً لمقاطعة الباتان Batan في مانيلا، وكانت الباتان مستعمرة اسبانية في ذلك الوقت. وحدث أن تزوجت جوزفينا من السيد / أوغسطين دي سنتيانا وأنجبا طفلاً وحيداً هو جورج سنتيانا الذي ولد في مدريد في 16 ديسمبر 1863، أي قبل الغاء الرق في أمريكا بعامين (1865)، وتم تعميد جورج(*) بعد ستة عشر يوماً من ولادته في كنيسة كاثوليكية تدعى «سان ماركوس» San Marcos.

(2) Ibid, P. 38 and P. 53.

(3) Goodwin, Gerald J., «Santayana», Mc Graw-Hill Encyclopedia of World Biography, U.S.A., 1973, P. 400.

(*) اسم Jorge هو الاسم الأنجليكاني لاسم جورج، ثم تعدل الاسم إلى جورج الذي ترجمه الأستاذ الدكتور محمود صبح إلى «خورخه» على أساس أن الحروف J-ge GI تنطق في اللغة الأسبانية «خـاءً». انظر محمود صبح «ثقافة أمريكا اللاتينية»، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، ابريل/مايو/يونيو/ 1988، وزارة الإعلام، الكويت، ص 88.

ويصف سنتيانا الفيلسوف زواج أمه من أبيه في كتابه «شخصيات وأماكن» أنه كان «زواجاً غير متعقل»[4]، لأنه لم يقم على أساس عقلي أو عاطفي صادق، ولم تكن له دوافع منطقية مقبولة، لهذا سرعان ما انفصلا وعاشا هكذا حتى ماتا.

عاش جورج مع أبيه في مدريد بينما انتقلت الأم مع بناتها إلى أمريكا بعد انتهاء الحرب الأهلية، وكان جورج في نحو الرابعة من عمره، فعاش في كنف أبيه يلقنه أفكاره السياسية وأحلامه في إقامة مجتمع مثالي، وأفكاره الدينية والمادية، وأنهى الأب كلامه مع ابنه بقوله: «يا بني إنني لا أعرف ماذا أريد، ولكنني أعرف جيداً ما لا أريد»[5].

ترك الأب بصماته واضحة على أفكار ابنه خلال تلك الفترة، فقد تأثر الابن من ناحية الدين الذي كان يراه الأب نوعاً من الشعر الجميل، والخيال المفيد، كما ظل تأثر الابن بأفكار أبيه المادية حتى النهاية.

سافر أوغسطين دي سنتيانا(*) عام 1872 مصطحباً جورج بعد أن بلغ التاسعة من عمره إلى بوسطن حيث التأم شمل الأسرة لفترة قصيرة ولآخر مرة، حيث رجع الأب بعدها إلى اسبانيا وترك جورج مع أمه وأخواته لينشأ معهم أمريكياً. ويذكر سنتيانا أنه عانى كثيراً أثناء سنوات إقامته الأولى من البيئة الجديدة، واللغة الجديدة، والعادات والتقاليد والأقارب والجيران الجدد.

بدأت مشاعر العزلة تنمو داخل سنتيانا الصغير الذي يتصف بالحساسية المفرطة والمزاج الخاص وهو يواجه بيئته الجديدة، مما أدى إلى أن يذكر في

---

(4) Santayana, «Persons and Places», P. 55.

(5) Ibid., P. 16.

(*) ينسب اسم سنتيانا إلى بلدة صغيرة تقع على البحر الأبيض المتوسط بالقرب من تلال كنتابريان Cantabrian hills وهي بلدة Santander ومنها اشتقت الأسماء Santa Lliana و «سنتالانا» Santallana وسنتيانا Santayana و «سنتيلانا» Santillana.

See: Santayana, «Persons and Places», P. 10.

المراحل المتأخرة من عمره أنه كان يفضل دائماً أن يكون غريباً في كل مكان يذهب إليه، لهذا كان يشعر بالسعادة تغمره عندما يجد نفسه محاطاً بأناس من جنسيات مختلفة ليسوا من نفس سنه أو طبقته أو بيئته. فإذا كان سنتيانا في أمريكا فإنه يحاول تجنب الغرباء خاصة الاسبان، أما في انجلترا أو اسبانيا أو ايطاليا فإنه كان يتجنب الأمريكيين، أما في الاحتفالات العالمية التي كان يحضرها في باريس فإنه يكون أسعد الناس لكثرة الغرباء إلا أنه يشعر بحبه للجميع[6].

وقد عاش سنتيانا طفولته في بوسطن في العقار رقم 302 شارع بيكون[*]، منذ التاسعة من عمره وحتى السابعة عشرة. ثم انتقل مع أسرته بعد أن تحسنت أحوالهم المالية إلى مسكن أفضل في حي «روكس بوري» Roxbury[7].

ثانياً: المراحل التعليمية لسنتيانا:

رغم أن جورج لم يصحب أباه في رحلة الحياة غير تسع سنوات من عمره المديد (89 سنة) إلا أنه استوعب كل ما كان يلقنه له أبوه من أفكار، ومن بين هذه التأثيرات حب اللغة الانجليزية، ونزعة الشك في امكان المعرفة المباشرة، والاعجاب بشعر «لوكريتس» Lucretius، ورفض الدين باعتباره يثير في النفس مشاعر الخوف والتعجب واكراه الناس عن طريق الخداع[8].

بدأ سنتيانا الفيلسوف رحلته مع العلم وهو مشبع بتأثيرات أبيه عليه، فالتحق بمدرسة Miss Welchman's Kindergaten في شارع شسنت Chestnut، ثم انتقل إلى مدرسة «بريمار بابلك سكول» Brimmer Public School، ثم انتقل بعدها إلى مدرسة هيستوريك بوسطن Historic Boston

(6) Santayana, George , «I Like to be a stranger», Atlantic Monthyl, Vol. 189, May 1952, U.S.A., PP. 48-53.

(*) 302 Beacon Street, Boston, U.S.A.

(7) Sprigge, «Santayana: An examination of his philosophy», P. 25.

(8) Butler, Richard, «The Mind of Santayana», Henry Regnery Co., Chicago, U.S.A., 1955, PP. 11-13.

Latin School ومنها التحق بجامعة هارفارد Harvard وتخرج منها عام 1886 .

ويخبرنا سنتيانا عن سنوات حياته الأولى بهارفارد حيث سكن حجرة في الدور الأرضي بمبلغ 44 دولاراً في السنة لضغط المصروفات، وكانت حجرته بلا سرير حقيقي أو مياه أو تدفئة، إلا أن قيامه ببعض النزهات وحضوره لبعض المحاضرات والندوات العلمية، وممارسة الرياضة كان يخفف عنه صعوبات حياته. ولم يجد سنتيانا أفضل من المكتبة يقضي فيها معظم وقته ينهل من نفائسها وينعم بالهدوء والدفء[9].

ويصف «جودوين» Goodwin سنتيانا بقوله أنه كان أسود العينين لطيف المعشر، غير متطفل، ذكياً، ومحبوباً بين زملائه، يحب العزلة ويستعذبها مما طبع فلسفته بهذا الطابع الغامض[10]، فضلاً عن أنه كان يكتب بيده اليسرى لأنه كان أشولاً.

وكان سنتيانا متقدماً في دراسته للرياضيات والهندسة التحليلية والطبيعية، إلا أنه لم يكن مقبلاً على علم الجبر. كما درس اللغتين اللاتينية والاغريقية. ولم يكن كتاب «لوكريتس» في الشعر الذي يتحدث فيه عن الطبيعة ومبادئها وعناصرها ليفارق سنتيانا. وقد اضطر إلى قراءته أكثر من مرة لاحتوائه على كلمات لم يستطع فهمها من المرة الأولى. ويذكر سنتيانا أنه عند دراسته لعلوم الطبيعة والاحياء لم يجد لهما نتائج علمية نهائية ومحددة[11].

أما عن الإيمان فقد كتب سنتيانا يقول في سيرته الذاتية:

«أعني بالإيمان هنا الإيمان الكاثوليكي، وعندما أضع الإيمان في مقابل العقل فإنني أعني الإيمان بالوجود والنظام البادي في الطبيعة»[12].

وعندما نتعرض للحديث عن الإيمان والدين فإننا نتذكر أن سنتيانا عاش

---

(9) Santayana, «Persons and Places», PP. 186-187.

(10) Goodwin, «Santayana», P. 400.

(11) Op. Cit., PP. 238-239.

(12) Ibid., P. 241.

منذ نعومة أظافره صراعاً دينياً رهيباً، وصل به إلى أن ينظر إلى الدين على أنه محض خيال وأساطير. وقد حاولت أخته الكبرى «سوزانا» Susana أن تلقنه الدين المسيحي الكاثوليكي الذي يقوم على عقيدة التثليث (الأب والابن وروح القدس) بعد أن رفضت رغبة والدها في الدخول تحت تعاليم المذهب البروتستانتي إلا أن سنتيانا رفض الانصياع لرغبتها على الرغم من حضوره للصلوات التي تقام في الكنيسة عندما كان طالباً في المدرسة الثانوية، يستمع إلى الترانيم التي يتلوها الأب «فالتون» Fulton والأب «أوكنر» O'Connor وكان يعجب بما تحتويه من عواطف جياشة وأحاسيس نبيلة إلا أنه لم يحاول أن يدخل في محراب الإيمان، أو أن يقترب من مقدسات الكنيسة، وغلف أحاسيسه بنزعة تشاؤمية منذ صباه[13].

وكتب سنتيانا أولى قصائده وهو في سن السادسة عشرة، وفاز بجائزة شعرية عن قصيدة كتبها تمتلىء بالعواطف البيرونية الجياشة(*) فضلاً عن عبارات التشاؤم والأسى، كما احتوت على وصف فضل الليل على النهار، ثم اعقبها بقصيدة أخرى بعنوان «إلى الجمهور» To the Host اتضح فيها نزوعه إلى الإيمان في ضوء النور الإلهي ويبدو أنه كتبها متأثراً بما كان يحضره من ترانيم الأب «فالتون» و «أوكنر» ثم كتب قصيدة «صديقي الوحيد» My only friend. وأخيراً شعر سنتيانا أن إيمانه نوع من اليأس الداخلي، غير أنه لم يفصح عن ايمانه بالمعنى العميق لهذه الكلمة[14].

لقد كانت تزداد في نفس سنتيانا حدة الصراع الديني بين الإقبال

---

(13) Butler, «The Mind of Santayana», PP. 15-16.

(*) تنسب العواطف البيرونية إلى الشاعر الانجليزي جورج جوردن المعروف في تاريخ الأدب الانجليزي باللورد بيرون Lord Byron (1788-1824) واتسمت أعماله بالرومانسية والتعبير عن البطولة والسخرية اللاذعة، والكآبة السوداء. وكون مع الشاعرين الانجليزيين شيلي وجون كيتس ثلاثي الرومانسية في الأدب الانجليزي.

See: Cacciatore, Vera, «Shelley and Byron in Pisa», Turin, 1961.

(14) Ibid., PP. 15-16.

والإدبار، أثناء دراسته بهارفارد، مما دفعه نحو الانغماس في دراسة الفلسفة والمذاهب الفكرية ثم بدأت نزعتا الشك والمادية التي ورثها عن أبيه تأخذ شكلاً محدداً، وبدأ يعبر عنها باستخدام مصطلحات علمية جادة ومؤثرة. وتغلبت النزعة الطبيعية على كل ما عداها فعكف على قراءة مقالات هربرت سبنسر (1820-1903) Herbert Spenser إلا أنه لم يفد من كتاباته ما يفيد نزعته المادية التي «نبدأ بها جميعاً»[15].

ومما يجدر الإشارة إليه أن سنتيانا أتى إلى هارفارد مادياً مستيقناً، حتى أنه يقول عن فلسفته:

«إن فلسفتي الطبيعية ليست فكرة علمية، بل هي اقتناع عادل.. جاءتني كما جاءت أبي من خبرة العالم وملاحظته، ويبدو لي أن غير الماديين، لا يحسنون الملاحظة...»[16].

وتلقى سنتيانا تعليمه في هارفارد على يد كل من وليم جيمس وجوزيا رويس (1855-1916) J. Royce وكلاهما يؤمن بفكر مختلف عن الآخر، فجيمس يؤمن بالأفكار التجريبية، ورويس بالفكر المثالي والميتافيزيقا والمنطق. وأعجب سنتيانا بهيوم مما دعا «بالمر» Palmer (أحد أساتذة سنتيانا في هارفارد) أن يقول عن سنتيانا أنه يحتفظ بهيوم داخل عظامه(*) وتحمس سنتيانا لفلسفة شوبنهور (1788-1860) خاصة ما كتبه عن الإرادة، وتعلم سنتيانا الكثير من فلسفة باروخ سبينوزا (1632-1677) وكان يراه قريباً من قلبه[17].

ثالثاً: الجولات العلمية لسنتيانا:

بينما كان سنتيانا يعيش في مسكنه بالجامعة جاءته أمه وأخواته لزيارته وأبلغته أمه بقرارها بسفره إلى أسبانيا في فصل الصيف لزيارة والده بعد

(15) Op. Cit., P. 242.

(16) هنري ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر»، ترجمة عثمان نوية، الجزء الثاني، دار الهلال، العدد 314، القاهرة، فبراير 1977.

(*) «I Had Hume in my bones».

(17) Op. Cit., P. 248.

تحسن ظروف الأسرة المالية، واتفق قرارها مع رغبته الدفينة في زيارة والده من ناحية، ورؤية مدن أوروبا القديمة بكاتدرائياتها، وقلاعها، وقصورها الأثرية، والتمتع بالحياة الأوروبية التقليدية الراسخة حيث تختلف عن حياة المجتمع الأمريكي الذي لم تتحدد معالمه بعد.

أبحر سنتيانا في أولى جولاته العلمية من نيويورك إلى «انتورب» Antwerb في بلجيكا، وكان عمره حينئذ 19 ربيعاً، معتل الصحة، رقيق الجسم. مما جعل ركاب السفينة يعتنون به، وساعده جو البحر على استرداد صحته[18].

ثم عاد سنتيانا إلى أمريكا واستكمل دراسته حتى تخرج من الجامعة، وفي خريف العام نفسه سافر إلى المانيا بعد حصوله على منحة دراسية باسم «منحة ووكر» Walker fellowship مع زميل دراسته ورفيق عمره بعد ذلك «تشارلز أغسطس سترونج» Charles Augustus Strong وبدأ زيارته بزيارة قصيرة لمسقط رأسه في أسبانيا، ومنها توجه إلى «جوتنجن» Göttingen في ألمانيا حيث استقر فيها لبعض الوقت لتعلم اللغة الألمانية[19].

عكف سنتيانا خلال المدة التي قضاها في مدينتي «جوتنجن» و «درسدن» على اتقان اللغة الألمانية حتى يستطيع استيعاب المحاضرات والاستمتاع بعروض المسرح وتبادل الحديث مع الآخرين، ثم انتقل إلى برلين إلا أنها لم تثره كثيراً[20].

وخلال هذه الفترة تزايد اقتناع سنتيانا بالدراسات الطبيعية التي ترسخت في فكره حتى أصبحت في نظره ـ أساس تاريخ البشرية، والقاعدة التي لا غنى عنها لقيام الحس الأخلاقي العام وإشباع رغبات الإنسان الفكرية، بل واقناع العقل البشري بالصدق والخلود[21].

(18) Santayana, «Persons and Places», PP. 203-204.

(19) Butler, «The Mind of Santayana», P. 19.

(20) Santayana, George , «The Middle Span», Vol. 2 of «Persons and Places», Charles Scribner,s Sons, New York, 1945, P. 4.

(21) Ibid., PP. 6-7.

وتلقى سنتيانا في المانيا برنامجاً دراسياً تحت اشراف «زيمل» Simmel الذي عرض عليه في هذا البرنامج «عشر تفسيرات متباينة لكتاب كنط نقد العقل الخالص»(*) وهي عبارة عن سلسلة من المحاضرات النقدية، إلا أنها لم تفد سنتيانا في شيء بل أصابته بالارتباك وقليل من المتعة الفكرية[22].

وعندما قام سنتيانا بزيارة مدينة فرانكفورت واتته فكرة تأليف كتاب بعنوان «ثلاثة شعراء فلاسفة» Three Philosophical Poets هم: لوكريتس ودانتي وجوته. ثم بدأت زياراته تتوالى على لندن اعتباراً من عام 1886 والتي أحبها كثيراً إلا أنه تجنب القراءة في المتحف البريطاني، أو جمع الكتب، أو زيارة أقاربه بل فضل الوحدة والشعور بالغربة على عادته وعادة الشعراء والفلاسفة[23].

وفي انجلترا بدأ يكتب ديوانه الشعري «مناجيات في انجلترا ومناجاة أخيرة» نشرها عام 1922 بنفس العنوان: Soliloquies in England and later soliloquy وأدركته الحرب العالمية الأولى فاضطر إلى أن يعيش متنقلاً بين انجلترا وفرنسا اللتين كانتا ملجأ سنتيانا ساعة الخطر. ثم قام بزيارة جامعة «ليون» Lyon في فرنسا وكانت آخر المطاف بالنسبة إليه في تلك الفترة، إلا أنه لم يقم بزيارة جامعة السربون Sorbonne خلالها[24].

وإذا عدنا لنتتبع سير «منحة ووكر» التي حصل عليها سنتيانا مع صديقه «تشارلز سترونج» نجد أنفسنا مرة أخرى معه في برلين عام 1886، ونجده يدرس هذه المرة على يد البروفسور «بولسين» Paulsen إلا أنه بدا أقل حماسة عن ذي قبل، يشعر بالإحباط نحو الروح الألمانية ومظاهرها المختلفة فانسحب سترونج أولاً، وسافر سنتيانا إلى انجلترا ليقضي بها إجازة نصف السنة، ليعود بعدها إلى برلين وقد فتر حماسه تماماً بسبب رفضه للفلسفة

(*) Ten different interpretations of the essence of kant's Critique of Pure Reason.

(22) Ibid., P. 9.

(23) Ibid., PP. 10-23, and P. 40.

(24) Ibid., P. 80.

الألمانية المثالية، وتزايد لديه الاعتقاد بالتوازن بين العقل وحالة الفرد المزاجية أو بين الطبيعة الخارجية وطبيعة الإنسان ذاته[25].

واستقر رأي سنتيانا أخيراً على ترك المانيا ودراسته بها، فتقدم بطلب غريب إلى الجامعة التي وفرت له المنحة الدراسية. فقد طلب العودة إلى أمريكا على أن تستمر استفادته من المنحة، فأجيب إلى طلبه الغريب. وبدأ يستكمل دراسته بأمريكا، فطلب منه أستاذه جوزيا رويس أن يكتب رسالة عن «فلسفة لوطزة»[*] فقبل سنتيانا العمل بها على مضض، لأنه لم يكن يحب فلسفة لوطزة، فكتب بحثا بعنوان «دراسة نقدية عن لوطزة». . â Critical dissertation on Lotze حصل به على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام 1886[26].

رابعاً: سنتيانا الأستاذ بجامعة هارفارد:

عين جورج سنتيانا بجامعة هارفارد محاضراً لتسع سنوات، ثم اتبعها بتسع أخرى أستاذاً مساعداً، وعندما مات رويس حصل سنتيانا على منصب أستاذ كرسي الفلسفة في الجامعة حتى تركها نهائياً في يناير 1912، وبهذا أكمل 23 سنة في هارفارد قضى منها سنتين في أوروبا معاراً لكلية الملك King's College في العام الجامعي 1897/96، درس خلالها فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو فازداد تعمقاً لأفكارهما. كما قضى العام الجامعي 1906/1905 في جامعة السربون (تبادل أعضاء هيئة التدريس). وقد اقتنع سنتيانا تماماً بالعلم كعلم وأن على الناس أن يعلّموا أنفسهم بأنفسهم، لذلك

---

(25) Butler, «The Mind of Santayana», PP. 19-20.

(*) هيرمان لوطزة (1881-1817) Hermann Lotze فيلسوف الماني جمع بين دراسة الفلسفة والعلم، فحصل على درجتين للدكتوراه أحدهما في الفلسفة والأخرى في الطب من جامعة ليبزج. وأهم مؤلفاته «ما بعد الطبيعة» (1841)، «علم النفس العلمي» (1852) و «العالم الصغير» (أي الإنسان) في 3 مجلدات (1856-1864) بدا فيها تأثره الواضح بفيلسوفي المانيا الكبيرين كنط وهيجل.

(26) Ibid., PP. 20-21.

قال على لسان «أوليفر» Oliver بطل روايته الوحيدة «البيوريتاني الأخير» The Last Puritan (1936) ما يلي:

«يجب على الناس أن يعلّموا أنفسهم، أو أن يظلوا جهلاء، وهذه الأخيرة ما يفضله الأغلبية العظمى من الناس»[27].

وكان لسنتيانا منهجه المختلف في تدريسه للفلسفة، فقد كان يرى أنه على الأستاذ تدريس تاريخ الفكر الفلسفي، أما الفلسفة ذاتها «فيمكن إثارتها عن طريق الحوار والمناقشة»[*].

وكان سنتيانا كثيراً ما يطرح فكرة ما، أو يذكر فيلسوفاً بعينه لطلبته خلال المحاضرة مما يثير حوله الجدل والمناقشة، وعن طريق هذا المنهج يستطيع أن يوصل ما يريد من معلومات إليهم، بل ويجعلهم شركاء في فكره، ويشبه هذا المنهج منهج سقراط في توليد المعرفة. وكان سنتيانا متواضعاً للغاية لذلك لم يكن يرى نفسه ثرياً في محاضراته وهو عكس رأي طلابه فيه، ويشهد تصفيقهم الحاد والتلقائي له على رأيهم فيه.

ومما يذكر عن سنتيانا في هارفارد أنه كان يفضل صحبة تلاميذه على صحبة زملائه من الأساتذة، فكان يتناول وجباته في مطعم الطلاب، ويعيش بينهم في بيوت الشباب والمدن الجامعية. وكان يجلس بينهم يشاهد مباريات كرة القدم، مما لم يكن مألوفاً لدى إدارة الكلية[28].

ومما يذكره سنتيانا عن نفسه أن علاقته بأمريكا انتهت نهاية درامية وشاعرية، فقد حدث أنه في يوم من أيام شهر يناير 1912، وبينما كان يقف كعادته يلقي على طلابه دروسه، أن نظر من نافذة الحجرة، وأطال النظر، وكان الطقس بارداً ممطراً ثم استدار إليهم قائلاً: «إنني على موعد مع

---

(27) Santayana, George, «The Last Puritan», A memory in the form of a novel, Charles Scribner's Sons, New York, 1939, P. 490.

(*) «Philosophy can be communicated only by being evoked». in Butler's, P. 21.

(28) Op. Cit., P. 22.

الربيع»(*) ثم انطلق خارج حجرة الدراسة ولم يعد إليها بعد ذلك أبداً. قدم استقالته، وتسلم مستحقاته، وحلق ذقنه ثم ركب البحر مزوداً بحبه للفلسفة والأدب والخيال، وكراهيته للحياة على النمط الأمريكي.

وعند وصوله إلى لندن وصله خبر وفاة والدته في أمريكا، فقر في يقينه أنه لم يعد له فيها شيء يدفعه إلى العودة إليها.

لقد اعتقد سنتيانا منذ ذلك اليوم من أيام يناير 1912 أن المدرس الذي بداخله قد مات، وبعث سنتيانا الإنسان الشاعر والفيلسوف والناقد. فقد كان يتوق منذ نعومة أظفاره أن يعيش حراً، يفكر ويكتب ولا يقيد حريته شيء. وقد تحقق له حلم حياته خاصة بعد أن ورث ثروة كبيرة عن أبيه الذي توفي عام 1893، كما قام هو بتوفير قدر من المال خلال عمله بهارفارد، فضلاً عن صداقته لتشارلز سترونج الذي تزوج بابنة الثري جون روكفلر John D. Rockfeller، الذي سرعان ما توفيت زوجته فورث عنها ثروة طائلة ساعدته على الاستقرار في باريس، ومساعدة سنتيانا إذا لزم الأمر. وكان سنتيانا يزوره في باريس عندما يفد إليها. ثم أصاب الحسد قلب سترونج تجاه النجاح المتزايد لسنتيانا وشهرته التي بدأت تطبق الآفاق فانقطعت بينهما الصلات لبعض الوقت، إلا أن سترونج سرعان ما شعر بحاجته إلى صداقة سنتيانا، والإفادة من علمه وفلسفته، فعادا صديقين حميمين حتى نهاية العمر[29].

وعندما بلغ سنتيانا السادسة والسبعين من عمره، ترك فنادق روما التي اعتاد العيش فيها منذ أن اختارها مستقراً له، لكي يلتحق بدار لرعاية المسنين عام 1939(*) حيث قامت الراهبات على رعايته حتى أدركته المنية بالدار صباح يوم الجمعة 26 سبتمبر عام 1952، عن عمر يناهز التاسعة والثمانين، قضاها

(*) «I have a date with spring».

(29) Ibid., P. 26.

(*) Blue sister's Nursing Home, in Eternal city, Italy.

في صراع طويل مع الأفكار والمذاهب الفلسفية والأدبية والدينية، كما قضاها صديقاً مخلصاً للعزلة على الرغم من تعدد أصدقائه وتلاميذه ومريديه(*). ولم يكن يسعى لزيارة أحد منهم بل كان يردد في زهو لا يخلو من مرح «إني كالبابا أزار ولا أرد الزيارة»(30).

وأصيب سنتيانا في أخريات أيامه بضعف في النظر، كما بدأ سمعه يتلاشى كما حدث لوالده، فضلاً عن معاناته الشديدة بسبب سرطان أصابه في أمعائه، غير أنه استطاع بمساعدة صديقه وسكرتيره «دانييل كوري» أن يقوم بمراجعة سريعة لكتابه «حياة العقل».

خامساً: الخلفية الفلسفية لسنتيانا:

استقى سنتيانا عناصر فلسفته من منابع فلسفية شتى، لذلك يعد تتبع الخلفية الفلسفية له من الأمور الشاقة والمعقدة معاً، لتنوعها وامتدادها في أعماق التاريخ الفلسفي بالرغم من ترديده الدائم «لست أرى في الكتّاب المحدثين فيلسوفاً على الإطلاق غير سبينوزا»(31)، وسوف نرى إلى أي حد يمتد صدق هذا القول.

وقام أحد الباحثين وهو «سوليفان» C. J. Sullivan ببحث عن «ميراث سنتيانا الفلسفي»(**) لخص فيه أهم مصادر فلسفة سنتيانا، ووجد أنها تتركز في ثلاثة مصادر هي المادية والأفلاطونية والنزعة الشكية.

أما النزعة المادية فقد استمدها سنتيانا من والده أولاً ثم من فلاسفة اليونان الأوائل، ثم من فلسفة هوبز الإسمية والحسية(***)، وفلسفة جون

(*) «Nature and solitude continued to envelop me in gentleness, and seemed to remain nearer to me than all that was near».
(Santayana, «Soliloquies in England, 1922, P.i).

(30) هنري ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي» الجزء الثاني، ص 154.

(31) المصدر السابق، ص 152.

(* *) Santayana's Philosophical Inheritance.

(* * *) The Nominalismand sensism of Hobbes.

ستيوارت مل (1806-1873) . . J.S.Mill[32].

وأخذ النزعة الأفلاطونية عن أفلاطون Plato مباشرة وأهم أفكاره في محاوراته «الجمهورية» Republic، و «فيدون» Phaedo و «المأدبة» Symposium كما أفاد من نظريته الخاصة بعالم المثل التي يطلق عليها عالم الأرواح، والروح عند سنتيانا كالمثل عند أفلاطون، فهي صورة كل شيء، كل شيء سابق، وكل شيء لاحق، وأفاد سنتيانا من فلسفة أرسطو خاصة في الماهية والنفس و «الأخلاق النيقوماخية»(*)، التي قام بتدريسها في كلية الملك[33].

ووصلت النزعة الشكية Skepticism إليه عن طريق بروتاجوراس السوفسطائي ورينيه ديكارت الذي انتقده سنتيانا لتناوله الضيق للشك، والذي قد يعود - في نظر سنتيانا - إلى فكر ديكارت الديني، مما حدا به إلى افتراض مبدأ السبب الكافي Sufficient Reason الذي طوره «ليبنتز» بعد ذلك[34].

وقد بدأت الخلفية الفلسفية عند سنتيانا تتكون منذ أن كان طالباً في جامعة هارفارد، حيث درس على يد جيمس فلسفة «تين»(**) Taine خاصة كتابه «في الذكاء»، ونظريات كل من «لوك» و «باركلي» و «هيوم» و «سبنسر» وقرأ عليهم مخطوط كتابه «مبادىء علم النفس» Principles of Psychology ويقول سنتيانا عن برجماتية جيمس:

«إنني لم أستطع قبول حديث جيمس عن الصدق، فقد كانت

---

(32) Butler, «The Mind of Santayana», P. 37.

(*) Nichomean Ethics.

(33) Butler, P. 37.

(34) Santayana, George, «Scepticism and Animal Faith», (Introduction to a system of philosophy), Dover Publications, Inc. New York, 1955 (First published in 1923), P. 290.

(**) هيبوليت تين (1825-1893) أديب ومؤرخ وفيلسوف فرنسي هام ترك أثره على عميد الأدب العربي الدكتور طه حسين والشاعر الرومانسي ماثيو أرنولد وأصحاب مدرسة الديوان العقاد وشكري والمازني.

برجماتيته، مجرد نزعة تجريبية خالصة، وعلى الرغم من ذلك هزت العالم بأجمعه».

إلا أنه من الثابت لدى الباحثين الذين تناولوا حياة سنتيانا وفلسفته يرون أنه أخذ عن جيمس بعض أفكاره، فهو لم يعترض على كل أفكار جيمس، بل قبل بعضها ورفض البعض الآخر، ويذكر سنتيانا أن ما تعلمه من جيمس ربما كان شيئاً لم يعلمه جيمس نفسه لأحد، إلا أن سنتيانا بما جبل عليه من قوة العقل استلهم روح جيمس ذاته، كما استوعب الطريقة التي علم بها تلاميذه، وأهم ما تعلمه سنتيانا من جيمس الاحساس بواقع التجربة اللحظية، التي تقع هنا والآن، قبل أن يلتبسها شرح أو خلط أو تفسيرات خارجية(36).

وإذا ما حاولنا أن نتبين تأثير كل من جيمس ورويس على سنتيانا لادركنا أن رويس كان متحفظاً، قليل الكلام، يتمتع بذهن علمي وأسلوب جامد، مما جعل تأثير جيمس يبدو أقوى على سنتيانا الطالب والفيلسوف(37).

وأفاد سنتيانا كذلك من قراءاته لمجلة العالمين Revue des deux Mondes ومن أعمال «تين»، و «ماثيوأرنولد» Mathew Arnold. وترسبت في ذهنه الروح التاريخية(*) التي سادت أعمال معظم المفكرين في القرن التاسع عشر الذين عرضوا تاريخ الأمم والحضارات والديانات والآداب والفنون مما جعله يكتب مؤلفه الكبير «حياة العقل» الذي يقع في خمسة أجزاء عرض فيه لنظرية الفهم المشترك، والمجتمع، والدين، والفن، والعلم.

---

(36) ت. ل.س. سبيريدج، «الصورة المميزة في الفلسفة الأمريكية» في كتاب: «تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام»، إعداد بيتر كاوز، ترجمة حسني نصار، مراجعة د. مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983، ص 402.
(يعمل سبيريدج أستاذاً للفلسفة والمنطق بجامعة ايدنبرج وتناول في بحوثه أعمال كل من بنثام، وسنتيانا، ووليم جيمس، وبرادلي).

(37) Butler, «The Mind of Santayana», P. 30.

(*) Historical Spirit.

ولنقف قليلاً أمام تأثر سنتيانا بالفلسفة الألمانية، خاصة خلال الفترة التي قضاها في ألمانيا، فيذكر أن الفلاسفة المثاليين الألمان أخفقوا في عرض أفكارهم عن الكون بدرجة كبيرة ويقول في مناجاته:

«لقد شغل (الفلاسفة المثاليون في ألمانيا) بتفصيل وإيضاح نظرية المعرفة أكثر مما يجب، فضلاً عن أنهم استبدلوا هراء الميتافيزيقا وما تثيره من خداع بالخبرة الإنسانية»[38].

وحلّق منهج العلو Transcendentalism الألماني بسنتيانا بعيداً عن النزعة المادية التي اعتقد فيها، لأن سنتيانا لم يجد حلاً شافياً لمشكلة ثنائية العقل (الروح) والبدن لدى جيمس ورويس، غير أنه وجد الحل - على حد زعمه - لدى كل من فشته Fichte وشوبنهور، غير أن الفرق بين منهج العلو الألماني وبين النزعة المادية ظل قائماً وبعيداً.

بعد أن درس سنتيانا فلسفة كنط انتقده لأنه يضع الواقع داخل مقولات Categories مما جعل للعقل في كل موقف من مواقفه المتعددة، قاعدة واحدة[*] لا يتعداها، فضلاً عن قراءة كل من كنط وسنتيانا لفلسفة وتعاليم الفيلسوف الهندي بوذا Buddah[39].

وساعد كتاب هيجل «فينومينولوجيا الروح» The Phenomenology of Mind سنتيانا على وضع مخطوط كتابه «حياة العقل» الذي أشرنا إليه واعجب سنتيانا بما كتبه هيجل في المنطق، وخاصة ما ذكره عن الروح التاريخية النقدية، وليس الجزء الخاص بالجدل.

ولا يخفى على من درسوا فلسفة سنتيانا تأثير هنري برجسون Henri Bergson (1914-1859) وهو أحد الفلاسفة الذين التقى بهم سنتيانا شخصياً، فأوجد الحوار بينهما والتواصل الفكري بعض التشابه فيما كتبه

---

(38) Santayana, «Soliloquies in England», P. 216.

(*) «That Mind everywhere must have a single grammer».

(39) Ibid., PP. 216-217.

سنتيانا عن صيرورة المادة في تقابلها مع الروح. وفضل سنتيانا مبدأ الصيرورة أو مبدأ تدفق المادة Flux على مبدأ الحدس، لأن الصيرورة هي المبدأ الوحيد - في نظر سنتيانا - الذي يمكنه إدراك ماهيات الأشياء، كما أعجب سنتيانا بوظيفة الخيال التي تمد الإنسان باحتياجاته لاستخدامها في مجال الواقع. وبعد أن تقدم سنتيانا بفكره وفلسفته عد فكرة التطور الخالق لدى برجسون نوعاً من الخيال الشعري(40).

وكان لصدور كتاب «مقالات في الواقعية النقدية»(*)، بتضافر جهود مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين أثره البارز في انخراط سنتيانا تحت لواء الواقعية النقدية، والتحق وصديقه سترونج بالاتجاه الجديد حتى يكونا من مؤسسيه، وقد صدر كتاب «الواقعية الجديدة» من قبل The New Realism على يد مجموعة أخرى من الفلاسفة عام 1912 في الولايات المتحدة باشتراك «هولت» Holt فكان للأفكار التي تضمنها أثره الذي لا ينكر في نظرية المعرفة عند سنتيانا.

ولا غرو أن فلسفة سنتيانا تناولت نظريات فلسفية متباينة، منها نظريته في قيمة الجمال، إحدى القيم الفلسفية الثلاث (الحق والخير والجمال). وقد أصدر سنتيانا أول كتاب له بعنوان «الاحساس بالجمال»(**) (1896) تناول فيه طبيعة الجمال واعتبره قيمة إيجابية، وقال يعرف الجمال:

«إن الجمال قيمة ايجابية نابعة من طبيعة الشيء خلعنا عليها وجوداً موضوعياً، أو على الأقل الجمال هو لذة نراها صفة في الشيء ذاته»(41).

---

(40) Op. Cit., P. 38.

(*) Essays in Critical Realism.

(**) «الإحساس بالجمال» The sense of Beauty هو سلسلة المحاضرات التي بدأ بها سنتيانا حياته العملية كمحاضر في جامعة هارفارد.

(41) جورج سنتيانا، «الإحساس بالجمال. تخطيط لنظرية في علم الجمال» ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص 74.

وتوصل سنتيانا عند بحثه في قيمة الجمال إلى أن جميع الوظائف الانسانية تخدم إحساسنا بالجمال، مثل عاطفة الحب، والضمائر الاجتماعية المختلفة، والحواس تقوم جميعاً على خدمة الاحساس بالجمال. ومن الأشكال الجمالية في نظرة فن النحت والزخرفة، والأشكال اللفظية والتراكيب اللغوية بصفة عامة.

وأسهم سنتيانا بكثير من الأعمال التي نتجت عن استيعابه للمنابع التي استقى منها فلسفته، ومنها على سبيل المثال لا الحصر كتابه «عوالم أو مقولات الوجود» Realms of Being (1927-1940). وهو الموضوع الأساسي للفصول الثلاثة الآتية. وصاغ نظرية في المعرفة الواقعية قدم لها البراهين الثلاثة التي ستكون موضوع نظرية المعرفة اعتباراً من الفصل السابع. إلا أننا نود أن نشير إلى إسهام سنتيانا في مجال الفكر السياسي بكتابه «السيطرة والقوة» Dominations and Powers (1951) خلاصة فكره السياسي فيما يختص بالحرية والمجتمع والديمقراطية.

ويرى سنتيانا أن الديمقراطية لا تتميز بأية أفضلية على سائر أشكال الحكم الأخرى وقد عكست نظرته السياسية الفكر السياسي الأفلاطوني كما ورد في محاورة «الجمهورية» وذكر في كتابه «السياسة والقوة» أن السلطة يجب تركيزها في أيدٍ سياسية مدربة قادرة على صنع القرار السليم وتنفيذه، هذه الأيدي هي «الصفوة المختارة» أو هي طبقة «الفلاسفة» في الجمهورية الأفلاطونية، وبالرغم من اعجاب سنتيانا ببعض ملامح الدولة الفاشية، إلا أنه اعتبر «موسوليني» Mussolini طاغية ورجلاً شريراً[42].

ورأى بعض الباحثين في فكر سنتيانا السياسي أنه يمثل صيغة مكررة للتقاليد الموروثة التي كان مغرماً بها، غير أنهم يجدون فيها أيضاً الأصالة التي حررته هو نفسه من الاعتقاد في القوالب الفكرية الجاهزة، بحيث تمكن

---

(42) Stallnecht, «Santayana», P. 21.

من تقديم هذه الأفكار في ثوب قشيب أضفى عليها من ذاته نوعاً من يقظة الضمير(43).

ويرى برتراند رسل أن فلسفة سنتيانا جاءت من فلسفة «ليبنتز» Leibnitz (1716-1646) بينما يرى البعض الآخر أنها تعكس ما جاءت به الأفلاطونية المحدثة أكثر من مطابقتها لفلسفة أرسطو.

وإذا تأملنا فلسفة سنتيانا جيداً نجد أنها توصف بأنها تماثل فلسفة لوك، أو ديكارت، أو جون «لاكس»(*)، أو نجدها صورة مطابقة لفلسفة أرسطو، ولكنه يقدمها بأسلوب جديد يتفق والعقل الحديث.

لماذا أثار إذن هذا الجدل وكثرت الرؤى لفلسفة سنتيانا؟

ربما يعود كثرة الجدل حول فلسفة سنتيانا في المقام الأول إلى كثرة ما قرأ واستوعب من أفكار وفلسفات ونظريات، مما جعل فلسفته تتسم بالسعة والعمق معاً، هذا فضلاً عن أنها سمة من السمات الغالبة على جميع الفلاسفة الذين حاولوا وضع نسق فلسفي متكامل، مثلما فعل ديكارت أو هيوم أو كنط مثلاً. وعندما قرأ سنتيانا التراث الفلسفي أحس أنه الوارث له فتعمقه وزاد عليه.

وكان سنتيانا يعتقد أن دور الفلسفة أعمق وأبعد أثراً من مجرد طلب الحق والصدق المطلقين، لأن الفلسفة ليست موضوع برهان، بل هي وليدة نشاط ذهني وخيال منظم.

وعلى الرغم من كثرة الآراء المختلفة حول فلسفة سنتيانا وقيمتها ومصادرها ودورها إلا أنه كان يفضل أن يصف نفسه بقوله إنني مجرد رجل

---

(43) Ibid., P. 21.

See also about Santayana's philosophy:

(A) Levinson, Henry Samuel, «Santayana's contribution to American Religious Philosophy», Journal of the American Academy of Religion, LII/I.

(B) Youman, A. Eliot, «Santayana's attachments», The New England Quarterly.

(*) John Lachs.

جاهل وشاعر بسيط، اتطلع إلى الحديث عن حكمة الجنس البشري. وكان يشغله الوصول إلى الكمال، وأشار إلى ذلك في كتابه «الاحساس بالجمال»، إن هذا الكمال يتحقق في المثل التي لا يمكن رؤيتها حيث أنها ممتزجة في العالم متأصلة فيه[44].

وربما لهذا السبب نظر كثير من الأمريكيين إلى سنتيانا على أنه موناليزا Mona Liza(*) الفلسفة وذلك لأنهم على الرغم من تركيزهم على كتاباته وبخاصة الفلسفية منها، إلا أنهم يقفون منها موقف الدهشة أمام عباراته السهلة الممتنعة. فقد برع سنتيانا في معرفة أسرار اللغة الانجليزية منذ نعومة أظفاره، ساعدته على أن يعبر عن أفكاره بطريقة سلسة واضحة. ويقال أن لكنته الانجليزية كانت تشبه إلى حد كبير لكنة الملكة فيكتوريا، ملكة انجلترا في ذلك الوقت.

سادساً: مؤلفات سنتيانا:

لا شك أن حياة جورج سنتيانا كفيلسوف، ورجل قلم، كانت زاخرة بالأفكار، حافلة بالأعمال، وساعده على ذلك عمره الطويل، بالإضافة إلى تنوع ميوله، واهتماماته، فضلاً عن ظروف اجتماعية مواتية تماماً على الرغم من صعوبتها في بداية حياته.

أن نذكر الأعمال التي تركها سنتيانا تراثاً انسانياً ينهل منه كل راغب في العلم، مضافاً إليها اختصاراتها المتفق عليها بين الباحثين في فلسفته.

وسيجد القارىء الكريم قائمة كاملة بأعمال سنتيانا مصنفة طبقاً للمجالات التي ارتآها بقلمه ومترجمة إلى اللغة العربية وذلك في نهاية الكتاب ضمن أهم المراجع التي رجعت إليها في هذا البحث.

---

(44) Frankel, Charles, «Who is Santayana?», Saturday Review, No. 39, U.S.A., 7 th January; 1956, P. 11 and 61.

(*) الموناليزا أشهر وجه انساني (بورتريه) في تاريخ الرسم، أبدعه الفنان الإيطالي ليوناردو دافنشي Leanardo Da Vinci بين (1500-1504)، كما عرفت لوحته أيضاً باسم «الجوكندا» وأثارت من حولها جدلاً كبيراً، خاصة حول مغزى تلك الابتسامة الغامضة.

الفصل الثاني

فلسفة الجمال عند سنتيانا

ويشمل:

- تمهيد

أولاً: تعريف الجمال

ثانياً: مادة الجمال

ثالثاً: دعامتي فلسفة الجمال عند سنتيانا.

رابعاً: صلة الفن بالعقل والحياة

خامساً: السيمترية والجمال

سادساً: موضوعية القيم

سابعاً: ملاحظات على فلسفة الجمال عند سنتيانا.



الفصل الثاني

فلسفة الجمال عند سنتيانا

تمهيد:

رأينا في الفصل السابق (الأول) كيف كان جورج سنتيانا فيلسوفاً متعدد المواهب والاهتمامات، ولم تقتصر همته عند محاولة تقديم نظريات في الوجود والمعرفة ودراسات نقدية هامة في مجال السياسة والأدب والشعر والدين، بل امتدت اسهاماته فشملت القيمة الثالثة من قيم الفلسفة التليدة المعروفة بأسماء الحق والخير والجمال، فجاءت نظريته في فلسفة الجمال ليست فقط مكملة لنسقه الفلسفي الشامخ بل أصبحت الأساس الذي أقام عليه صرحه الفلسفي والأدبي والنقدي وهو ما كان يطمح إلى بنائه.

وسنتيانا ـ بلا شك ـ فنان موهوب فضلاً عن أنه فيلسوف فن، وكان البعض يعد برجسون وكروتشه فنانين موهوبين أكثر من كونهما فيلسوفي فن، لذلك فلا غرو أن ينتقل سنتيانا من أمريكا حيث شب عن الطوق ونال القسط الأوفر من التعليم هناك وكسب شهرته الواسعة كفيلسوف وفنان وأديب، نقول لا غرو أن ينتقل من أمريكا إلى أوروبا مهد الحضارة والفن في العصور التي تلت حضارة الشرق العظيمة، وكأنه يعلن بهذا رفضه لأسلوب الحياة المادية، هذا الأسلوب الغربي الذي يخلو من المواهب الطبيعية والفن وعبق التاريخ، فكأنها عودة على بدء، عودة إلى الأصول والجذور.

وخصص سنتيانا لفلسفة الجمال كتابين خالصين ظهر الأول عام 1896 بعنوان «الاحساس بالجمال» Sense of Beauty وظهر الثاني عام 1905 بعنوان

«العقل في الفن» Reason in Art (ضمن مجموعة كتابه «حياة العقل» The Life of Reason، كما ظهرت له آراء مختلفة نجدها منثورة عبر كتاباته المتعددة ومنها على سبيل المثال لا الحصر، «المقالات الصغيرة» (1920) Little Essays و «كتابات مختارة أو متناثرة» Obitar Scripta (1936)[1] و «تختص قيمتا الخير والجمال بما يسمى عالم «الروح» وهو عالم الممكنات» التي لم تظهر في الطبيعة الواقعة ظهوراً فعلياً، ويستريح الإنسان عندما يجعلهما موضوع تأمل نظري، أما الحق فلا يستريح الإنسان إلا إذا وجده متمثلاً في الواقع الفعلي الماثل لحواسه[2].

أولاً: تعريف الجمال:

أتى سنتيانا على ذكر عدة تعريفات للجمال في مواضع عدة من كتابه «الإحساس بالجمال» فكان الجمال هو الحق، أو هو التعبير عن المثالي، أو رمز الكمال الإلهي، أو أنه المظهر الحسي للخير، والجمال قيمة، أي أنه ليس إدراكاً لحقيقة واقعة أو لعلاقة ما، بل هو انفعال لطبيعتنا الإرادية التذوقية، وبعبارة أخرى: إن الجمال خير مطلق يرضي وظيفة طبيعية أو حاجة أو ملكة جوهرية في العقل البشري، وبالتالي فهو قيمة إيجابية ذاتية، وكلتاهما ـ الإيجابية والذاتية ـ من الشروط اللازمة لربط الجمال بالأخلاق. ويضيف سنتيانا لتعريفاته السابقة تعريفاً يبدي فيه عشقه للفلسفة اليونانية ومدارسها المختلفة فقال «إن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً»[3].

ويمكن للجمال أن يحس ويستمتع به الإنسان كإحساس يمس مناطق الإحساس والتذوق الفني لدى الإنسان المستمتع به، أما الذين يطلقون عليه اسم «النقد» على التذوق الفني للجمال فإنهم يؤكدون على عنصر الحكم الواعي والمقارنة بالمعايير، ثم ظهر مصطلح الأستاطيقا (علم الجمال

---

(1) د. زكريا إبراهيم، «فلسفة الفن في الفكر المعاصر»، مكتبة مصر، القاهرة، 1966، ص ص 68-69.

(2) د. زكي نجيب محمود، التصدير لكتاب «الإحساس بالجمال» لسنتيانا، ص 15.

(3) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، ص 41 و 74-75 و 77.

Aesthetics) ويعني نظرية الإدراك الحسي، أو التأثيرية، فإذا كان «النقد» كمصطلح أضيق مما يجب فإن مدلول لفظ الاستاطيقا أوسع ويشمل كل ضروب اللذة والألم، إن لم يشمل شتى أبواب ومصادر الإدراك الحسي، وبالجمع بين لفظي «الاستاطيقا» و «النقد» نكون قد جمعنا بين صفتين جوهريتين من صفات نظرية الجمال، فإذا كانت الاستاطيقا تتضمن الإدراك الحسي لموضوع الجمال فإن النقد يتضمن الحكم على ما ندركه من موضوعات جمالية[4]. ولا يدخل سنتيانا هنا مفهوم الجمال لأنه يدخل أساساً ضمن تعريفه للفن بمعناه الواسع، ولكنه يؤكد من جهة أخرى على أن «القيم الجمالية» ـ بوصفها قيماً جوهرية باطنة في أعماق الوجود هي التي تسعى لتحقيق أهداف الحياة واكتمالها[5].

وإذا كان يشاع أن سنتيانا ينكر علم الجمال فإننا نقول أنه على الرغم من هذه الاشاعة فإن سنتيانا قدم للفكر الإنساني آراء عديدة في هذا المضمار، جعلته هذه الآراء بحق أحد فلاسفة علم الجمال البارزين، فضلاً عن كونه فيلسوف الوجود والمعرفة، وأقام فلسفته الجمالية على ما أسماه «الخبرة الجمالية» وهي خبرة ليست معزولة عن سائر خبرات الحياة الأخرى حتى أصبحت تمثل لديه فلسفة جمالية بكل ما تحتويه هذه الكلمة من معنى وأقامها على دعامتين أساسيتين هما: الدعامة السيكلوجية، والدعامة الأخلاقية.

ثانياً: مادة الجمال:

يذكر سنتيانا أن جميع الوظائف الانسانية تخدم الاحساس بالجمال ومن بين الأشياء التي تخدم إحساسنا بالجمال اللذة «فمتى دخل خيط اللّذة الذهبي على هذا النسيج من الأشياء الذي يخلقه الوعي فإنه يخلع على العالم البريء تلك الجاذبية الرقيقة الغريبة التي نسميها الجمال[6]. فعلى سبيل المثال هناك

---

(4) المصدر السابق، ص ص 42-43.

(5) د. زكريا إبراهيم: «فلسفة الفن» ص 71 عن كتاب:

Santayana, «Reason in Art», N.Y. Scribner's son, 1905, PP. 13-5 and 34..

(6) المصدر السابق، ص ص 79.

لذات السمع والبصر والمخيلة والذاكرة وهي أكثر اللّذات قدرة على التحول إلى موضوعات، وهذه اللذات ليست هي العوامل الوحيدة في الوعي، وهنا نتبين أهمية العوامل السيكلوجية في تكوين المشاعر الانسانية، والأحاسيس التي تكمن في اللاشعور، وتأمل الطبيعة والخيال والذوق الشخصي فضلاً عن العوامل الفسيولوجية في عملية إدراك الجمال. ولا يفوت سنتيانا أن يشير إلى أهمية تأثير العاطفة كعامل سيكلوجي هام في إدراك الجمال فيقول عن عاطفة الحب:

«. . . وفي منتصف الطريق بين الوظائف الحيوية والوظائف الاجتماعية توجد الغريزة الجنسية. فلو أن الطبيعة وجدت حلاً لمشكلة التكاثر، غير حل التفرقة بين الجنسين لاختلفت حياتنا العاطفية(*) اختلافاً جوهرياً فهذه الوظيفة الجنسية لها تأثير عميق شامل ولا سيما عند المرأة بحيث أننا لن نصل إلى فكرة صادقة عن الطبيعة البشرية إذا نحن أهملنا البحث في علاقة الجنس بالحساسية الجمالية»[7].

ويضيف سنتيانا قوله:

«إن العصر العاطفي للحساسية الجمالية، والذي لولاه لكانت إدراكية ورياضية بدلاً من كونها جمالية، إنما يرجع بكليته إلى إثارة تكويننا الجنسي إثارة خفيفة ومن بعيد. . . بل إن المشاعر الاجتماعية مثل الأبوة والوطنية أو مجرد الرغبة في التجمع أو الاشتراك في حياة

(*) يعزو سنتيانا كل شيء إلى الطبيعة وهو لا يدري أن الطبيعة لا تستطيع أن تجد حلاً لنفسها فكيف توجده للجنس البشري، فالطبيعة ليست خالقة وإنما هي مخلوقة، والخالق هو الله سبحانه وتعالى. وقد أراد الله تعالى أن يكون التكاثر بهذه الكيفية - وهو قادر على تبديلها بغيرها - لما فيها من اختبار ومجاهدة للإنسان، فقد جعل إشباعها بالأسلوب السوي كما أراده الله تعالى مدعاة إلى إثابة الإنسان إذا امتثل لارادة الله بالإضافة إلى أنها وسيلة للإنجاب، وأما اشباعها بغير هذا الطريق فيكون مدعاة إلى العصيان والتعريض للعقاب. لقد خلق الله تعالى كل شيء بقدر ولم يخلق شيئاً عبثاً أو لهواً، وإن أراد أن يتخذ لهواً لاتخذه من لدنه.

(7) المصدر السابق، ص 82.

الجماعة ليست لها قيمة جمالية مباشرة كبيرة»[8].

ولكن ما معنى اللّذة التي يقصدها سنتيانا؟

قد يتبادر إلى الذهن أن اللّذة التي يقصدها سنتيانا لذة حسية كما يوهم اللفظ، ولكن يخطيء من يعتقد هذا الاعتقاد فاللّذة التي يقصدها هي عنصر جوهري من عناصر الفن، لذّة محملة بالمعاني، عامرة بالدلالات «إن اللّذة» التي تقترن بهذه الخبرة إنما هي مظهر لتوافق الطبيعة والعقل، أو الإنسجام «عالم الظواهر» مع «عالم المطلق»[9].

إذن فلدينا اللّذة مضافاً إليها الخبرة الجمالية لتفسير الجمال، والجمال مظهر من مظاهر الكمال عند سنتيانا، والكمال هو المبرر الوحيد للوجود فللجمال أهمية كبرى في تدعيم «الحياة الأخلاقية» وهذا هو الجانب الثاني من جوانب معالجة فلسفة الجمال عند سنتيانا.

ويحصر سنتيانا عناصر أو مقومات الجمال في عناصر ثلاثة هي: المادة، والصورة، والتعبير. الأول يُشير إلى اللذات الحسية التي تمدنا بها الحواس الانسانية، وأما الصورة أو الشكل فهما لفظان مرادفان لكلمة «مرئي» أو المحسوس المرئي والتي فسر كثيراً لرؤيته خاصة إذا كان في «أشكال متناظرة» Symetrical Forms «لأن التناظر يعبر عن الاحساس بالتكافؤ والاقتصاد، نتيجة لتوازن التواترات العضلية التي تقوم بها العين حين تدرك الأشياء المتناظرة[10].

ويعتمد الجمال الصوري على فسيولوجية الأجهزة الحسية خاصة ما يتعلق منها بالبصر والأشكال البصرية، ثم يأتي العنصر الأخير وهو «التعبير» Expression ويفسره سنتيانا بأنه «مجموعة من التأثيرات الانفعالية التي تضفي على المضمون الجمالي لأي عمل فني دلالة وجدانية خاصة، تختلف

---

(8) المصدر السابق، ص ص 84-87.

(9) د. زكريا إبراهيم، فلسفة الفن، ص 77.

(10) المصدر السابق، ص 81.

باختلاف الذكريات والارتباطات التي تتولد في ذهن المتذوق لهذا العمل»[11]. فالتعبير ظاهرة جمالية أساسية «ينفذ إلى مجال الشعور الجمالي من خلال عملية الاستثارة الوجدانية، لا من خلال عملية الإدراك الحسي المباشر»[12]. وعلى الرغم من ذلك يرفض سنتيانا النظرية التعبيرية لدى جماعة التعبيريين Expressionists لأنهم أدخلوا الذات عنصراً في عملية ادراك الجمال بل وإسقاط ظل الذات ومشاعرها على الموضوع المطلوب إدراك قيمته الجمالية، والتعبير في نظر سنتيانا هو ما يقوم به الموضوع من عملية الايحاء بموضوع آخر يمكن تحديده يستعير منه الموضوع المعبر بعض الأهمية أو الطرافة[13].

ولأن سنتيانا فيلسوف يؤمن بالواقيعة في المعرفة فقد جعل «المادة» هي مبدأ أو بداية الجمال، كما أن الاحساس هو مبدأ أو بداية المعرفة، وهذه نقطة هامة يجب إضافتها إلى نظريته في المعرفة والتي سنتناولها في الفصل التاسع من الكتاب.

«وهكذا فجمال المادة هو الأساس الذي يقوم عليه الجمال الأسمى سواء أكان ذلك في الموضوع الذي لا بد لشكله ومعناه أن يتجسما في شيء محسوس، أم في الذهن المشاهد بحيث تظهر الأفكار الحسية أولاً، ومن ثم فهي أول عناصر اللّذة فيه»[14].

ثالثاً: دعامتي فلسفة الجمال عند سنتيانا:

تعبر رغبتنا في إصدار أحكام جمالية كلية عن ظاهرة سيكلوجية غريبة، وهي ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الإحساس إلى صفة في الشيء ذاته، أو تحويل الذات إلى موضوع، فالجمال يوجد بصفة جوهرية في الإدراك لا في غيره، والإدراك عملية سيكلوجية لذلك ركزت النظريات الحديثة في فلسفة

(11) المصدر السابق، ص 86.

(12) نفس الموضع.

(13) نفس الموضع.

(14) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، ص 105.

الجمال على الحواس المختلفة التي تتأثر بالموضوعات الخارجية وتعتمد في نفس الوقت على تكرار الإدراك لهذه الموضوعات[15].

هذا بالإضافة إلى أهمية العناصر السيكولوجية الأخرى التي يعتمد عليها احساسنا بالجمال وهي الحساسية الإنسانية والمشاعر الحقيقية للذات المدركة (بكسر الراء) بعيداً عن الأسباب اللاشعورية الموجودة فيما وراء شعورنا الأساسي بالجمال، فالاحساس بالجمال يقوم على تأمل الطبيعة وعلى الخيال والذوق الشخصي لذلك فإن هذه الأدوات هي المفضلة في معرفة الطريقة التي نحس بها، فضلاً عن ارتباط موضوع الإحساس بالجمال بأسباب اللذة وتحصيلنا لها عن طريق التجارب العاطفية التي تساعدنا في الوصول إلى مصدر اللذة الموجودة في الشيء الجزئي ما هو إلا مظهر من مظاهر المبادئ الكلية[16].

ويقرر سنتيانا في الدعامة الثانية بدهية هامة لكل فلسفة أخلاقية يمكن إيجازها في هذه العبارة التي ساقها في كتابه «الإحساس بالجمال» يقول فيها: «لا توجد أية قيمة منفصلة عن تقديرنا لها، كما أنه لا يوجد أي خير منفصل عن تفضيلنا له على عدمه أو على نقيضه. فجوهر السمو وأساسه إنما هما في التقدير والتفضيل»[17].

والتفضيل الذي يشير إليه سنتيانا موضوع لا عقلي في نهاية الأمر، فإذا كانت الأحكام اللفظية غالباً ما تكون أداة مفيدة للتفكير، فإن القيمة لا يمكن تحديدها عن طريق هذه الأحكام على الرغم من «أن الصدق في محاكاة الأصل هو شرط الجمال دائماً... فالصدق والواقعية خير من الوجهة الجمالية، ولكنهما لا يكفيان لأنه لا تتساوى محاكاة شيء بمحاكاة شيء آخر فيما يولدان من التأثير واللذة... إن القيمة العملية للصدق ذاتها ليست أولية أو مطلقة.. (وخلاصة القول) أن الأحكام الجمالية الخلقية أحكام قيمية في

(15) المصدر السابق، ص 70.

(16) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، ص 35.

(17) المصدر السابق، ص 48.

حين أن الأحكام العقلية أحكام واقعية، وإذا كان لها أية قيمة فإن قيمتها مستمدة من غيرها، فالمسوغ الوحيد للحياة العقلية بأسرها هو في ارتباطها بلذاتنا وآلامنا»[18].

إن الأحكام الجمالية أحكاماً إيجابية في جوهرها، بمعنى أنها تنطوي على إدراك ما هو خير، في حين أن الأحكام الخلقية سلبية في جوهرها، أي أنها إدراك للشر، وهناك عنصر آخر من عناصر التمييز وهو أن الحكم في حالة إدراك الجمال ينبع بالضرورة من ذات الموضوع ويقوم على طبيعة التجربة المباشرة، ولا يستند أبداً على نحو شعوري إلى فكرة المنفعة التي تنتج عن التجربة، أما الأحكام القيمية الخلقية فإنها حينما تكون إيجابية، فلا بد لها أن تقوم على الإدراك الواعي للفائدة التي تترتب على التجربة»[19].

رابعاً: صلة الفن بالعقل والحياة:

كيف جعل سنتيانا للفن صلة بالعقل والحياة؟

ذكرنا أن لسنتيانا كتاباً من خمسة أجزاء هو «حياة العقل» جعل قاسمها المشترك «العقل»، ومن بين هذه الأجزاء كتاب «العقل في الفن» بيّن فيه «أن الجمال وثيق الصلة بشتى المظاهر الأخرى لكمال الطبيعة، وبالتالي فإنها ترينا كيف أن الفن على توافق تام مع الإنجازات الأخرى للحياة العقلية»[20]. وتعتبر هذه النظرية تطبيق عملي «لموقف سنتيانا الفلسفي العام في اعتبار العقل (أو الروح) مجرد ظاهرة عرضية (أو ثانوية) Epiphenomen بدليل أن فيلسوفنا يعد الفنون بمثابة نتيجة تولدت عن تلقائية الغرائز»[21].

ويعرض سنتيانا في كتابه لتطور الفن في حياة الإنسان فيذكر أن المحاولات الفنية الأولى له لم تكن مجرد محاولات عشوائية، تلقائية لا

---

(18) المصدر السابق، ص ص 45-46، 48-49.
(19) المصدر السابق، ص ص 49-50.
(20) د. زكريا إبراهيم، «فلسفة الفن»، ص 87.
(21) المصدر السابق، ص ص 87-88.

هدف لها، بل أنها تولدت عن نشاط موجه من الإنسان كان يهدف من ورائه إلى الشعور بالمتعة وإشباع حاجات نفسه، حتى لعبه ورقصاته كانت نتيجة نشاط زائد في طاقته إستغلها فيما يشعره بالراحة النفسية والإشباع النفسي والجسمي، ثم بدأ في تسجيل هذه الأنشطة مما مهد لظهور الفنون في حياة الإنسان من بناء ونقش ونحت وغيرها من أنواع الفنون الجميلة. وبعد محاولاته التلقائية الهادفة، بدأ يتصور غاياته التي يرجوها في حياته فانطلق إليها مسجلاً فتحاً جديداً في مجال استخدام الحرية التي منحها الله تعالى للإنسان في سبيل التعبير عن نفسه وإشباعها لتحقيق قيمه الدينية والأخلاقية، وبهذا ينفي سنتيانا أن النشاط البشري والفن نشآ مستقلين عن أوجه النشاط البشري الأخرى، بل إنهما نشآ مترابطين لتحقيق قيمه الجمالية والعملية والنفعية[22]، وهنا يكشف عن نزعة برجماتية في موقفه من تطور فلسفته في الفن والجمال وذلك بمحاولته التقريب بين «الجميل» و «النافع»، وهو لا يجعل قيمه الجمالية مجرد «قيم عملية» و «وسائط نفعية» تماماً، وإلا فقد الفن قيمته الحقيقية.

ولكن حال سنتيانا في هذه النقطة بالذات يكشف عن موقف مزدوج وثنائية بين نزعة كلاسيكية وعشق للفن اليوناني كما ذكرنا من قبل وبين تأثر برجماتي أتاه من الفلسفة الأمريكية وقد عايشها وعاشهما معاً وتعلم على أساطينها واتصل بهم بأكثر من وسيلة[*].

وغلبت الصناعة على سنتيانا فهو فيلسوف وأديب ولا يهم لديه أيهما يسبق الآخر، أو أيهما له الغلبة على الآخر، لذلك توقف طويلاً أمام فنون اللغة سواء أكانت شعراً أم نثراً، وربط بين الشعر والحقيقة لأن الحقيقة هي ضالة الفيلسوف كما هي ضالة المؤمن مع فارق يضيق أو يتسع بحسب بغية الفيلسوف وما يرمي إليه من استخدام لفظ «الحقيقة».

---

(22) المصدر السابق، ص ص 88-89.

(*) انظر: د. زكريا إبراهيم، «فلسفة الفن»، ص 85.

وقد قام الدكتور زكريا إبراهيم ـ رحمه الله ـ بحصر صلة الفن بالحياة في أربعة مواقف نوجزها فيما يلي: [23].

1 ـ موقف يفصل الفن تماماً عن الحياة، بدعوى أن الفن للفن، وأن النشاط الفني غير مشروط، وبالتالي فهو مستقل عن بقية مظاهر الحياة الأخرى. وقد رفض سنتيانا هذا الموقف.

2 ـ موقف نقيض الموقف الأول يستبعد النشاط الفني عن مظاهر النشاط البشري تماماً كما فعل أفلاطون في جمهوريته، وهو موقف يحجر على الفن باسم الأخلاق، وقد رفضه سنتيانا أيضاً.

3 ـ موقف ينسب قيمة نسبية للفن لأنه يمثل مرحلة ضرورية من مراحل التقدم الديالكتيكي للروح البشرية، فهي تعد معبراً نحو العلم والأخلاق والدين، ويخضع الفن للتقويم فيصدر عليه الحكم سلفاً مما جعل سنتيانا يعارضه ويستبعده أيضاً.

4 ـ موقف «يدمج النشاط الجمالي في صميم الحياة العقلية للموجود البشري، باعتباره مظهراً من مظاهر سعي الإنسان نحو تحقيق المثل الأعلى» وهو موقف لا يستبعد مناشط الحياة الإنسانية، ويخضع القيم العليا لحياة العقل «الروح» وهو موقف لا يرفضه سنتيانا بل يحاول أن يدافع عنه لأنه يرى «أن من واجب الفنان أن يكشف لنا عما في الوجود من إمكانيات الإنسجام أو ضروب التوافق». ويعني الإنسجام هنا الإنسجام الحقيقي بين الثالوث اليوناني المقدس لديهم «الفضيلة» و «الحكمة» و «الجمال»، كما فعل سوفوكليس الشاعر اليوناني القديم أو ليوناردو دا فنشي فنان عصر النهضة وذلك من أجل السيطرة الواقعية العينية Concrete على التجربة الإنسانية عن طريق اصطناع الفن أداة

---

(23) المصدر السابق، ص ص 90-91 عن:

- Santayana, «Reason in Art», PP. 117-118 and 170 and 213, 228.

يصنعها العقل البشري لتحقيق هذه السيطرة بما جبل عليه من إمكانات فعّالة وهبها الله تعالى له.

وكما قلنا أنه كان يشاع عن سنتيانا أنه ينكر علم الجمال، إلا أن هذا الرأي لا يتفق مع ما قدّمه من آراءٍ عديدة في هذا المضمـار وجعل فلسفته في الوجود والمعرفة تستند على علم الجمال، كما أقام فلسفته الجمالية على ما أسماه «الخبرة الجمالية» المعاشة في الحياة والتي يكيفها العقل. وهي ليست خبرة معزولة عن سائر خبرات الحياة وإلا فإنها لن تمثل الحياة. ولقد وضع سنتيانا معنيين للفن أحدهما عام والآخر خاص، فأما المعنى العام «فيجعل من الفن مجموع العمليات الشعورية الفعّالة التي يؤثر الإنسان عن طريقها على بيئته الطبيعية لكي يشكلها ويصوغها ويكيفها»، وأما المعنى الخاص «فيجعل من الفن مجرد استجابة للحاجة إلى المتعة أو اللذة: لذة الحواس ومتعة الخيال، دون أن يكون للحقيقة أي مدخل في هذه العملية، اللهم إلا بوصفها عاملاً مساعداً قد يؤدي إلى تحقيق هذه الغاية». إلا أن أهم ما يريده سنتيانا في الفن يتجاوز البدن حتى يشمل العالم ويتوافق مع النفس، وبهذا المعنى يكون الفن عاملاً حيوياً فعّالاً يلعب دوراً هاماً في «حياة العقل»[24].

خامساً: السيمترية والجمال:

السيمترية (جاذبية السمت) أو الهيئة أو التوازن «والسيمترية هنا هي ما يسميه الميتافيزيقيون بمبدأ الإفراد»[25] ويقصد بها سنتيانا تعود عين الإنسان على إدراك الأشياء بطريقة معينة معتمداً على ما أسماه مركز الثقل في النقطة التي يركز عليها الإنسان عينه مثل: فتحة الباب أو النافذة أو الرسومات والأشكال المرسومة في المساجد والكنائس ورسم الصور وغيرها، مما يجعلنا نميل إلى تعود الأشكال التي نصفها بالسيمترية، فالسيمترية ما هي إلا عـادة Habit، فضلاً عن ما تضفيه على الموضوع المدرَك (بفتح الراء) من

---

(24) المصدر نفسه ص 70.

وانظر أيضاً: Jacques Duron: La Pensée de G. Santayana, Nizet, 1950, P. 295.

(25) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، ص 117.

الكمال الذي يعود على الإنسان بالهدوء النفسي ويجعله يألف الموضوع، مما يبعث في نفسه لذة غير عادية. ويربط سنتيانا بين السيمترية والتجانس الموجود في الأشياء المتكثرة من حولنا، فيذكر أن أقرب مثل في الطبيعة للتجانس في الكثرة هو تلك الأشياء التي رأيناها شبيهة بزخرفة لا يتغير نظام وحداتها إذا ما نظر إليها من اتجاهين متضامنين، وذلك باستخدام ملكة الإدراك الباطني للشكل ولا يختلف هذا الإدراك باختلاف بنيتنا وعمرنا وحالتنا الصحية فحسب، بل يختلف أيضاً تبعاً لما لنا من عبقرية وما حصلنا عليه من تربية[26].

كذلك فإن إدراكنا لجميع الأشياء الجميلة ليس واحداً لأن الأشياء الجميلة ليست جميلة بدرجة واحدة، فقانون النسبية هنا له دور أساسي في مجال جميع أفكارنا وأحكامنا ومشاعرنا «وحينما نعترف بالتحيز الإنساني باعتباره أساساً مشروعاً للمفاضلة لأنه لا غنى لنا عنه، فحينئذ نرتب كل ما في الطبيعة الغنية من موضوعات حسب هذا المعيار بحيث نجعل منها نظاماً من القيم المسلسلة»[27].

إلا أن هذه النسبية لا تمنعنا من إدراك الأشياء السيمترية مثل الخشب الأرابيسك، مع أن الإدراك النمطي لا يساعدنا على تنمية التلقائية والذكاء والمخيلة وإنما يساعد الشكل أو الكيان غير المحدد على ذلك فبدون هذه الأشياء (التلقائية والذكاء والمخيلة) يظل كثير من الأشياء الهامة غير مفهوم ولا يثير الإهتمام «وفي الحقيقة أن الكمال مرادف للمتناهي، فلا يمكن لأي شيء سواء في الطبيعة أو في الخيال أن يكون كاملاً دون أن يتحقق فيه نمط محدد يستبعد كل ما هو متغير ويختلف اختلافاً تاماً عن أي ممكن آخر من ممكنات الوجود فلا كمال بغير نمط معين أو صورة من صور الإدراك

(26) المصدر السابق، ص ص 136-137.

(27) نفسه، ص ص 151-152.

الباطني. ولذلك تتعدد ضروب الكمال بتعدد الأنماط أو صور الإدراك في الذهن»[28].

وقد وهب الله تعالى الطبيعة العبقرية والقدرة على أن تكون هي مصدر الأشكال الإدراكية المنسقة النمطية (السيمترية) مثلما نرى ذلك في زهرة برية، أو ورق الشجر أو حتى في جسم الإنسان. كما وهب الإنسان العقل الذي يدرك الطبيعة ويفهمها ويستمتع بها، بل إن هذه الوظائف الثلاث (الإدراك والفهم والاستمتاع) هي في الحقيقة عناصر في عملية واحدة. ومجرد إدراك الشيء دليل على وجود قدر من الجمال فيه، فلو لم يكن الشيء في طريقه إلى الجمال، ولو لم يكن ملائماً لملكاتنا الإدراكية، لظل غير مدرك إلى الأبد[29].

إذن فالجمال The Beauty هو تناسق الأشياء بشكل إبداعي يشعر الإنسان بلذة عقلية وحسية معاً، والجلال The sublime هو قدرة الله تعالى وتجليه للإنسان عقلاً وروحاً وجسماً لكي يتذوق هذا الجمال، وكلاهما (الجمال والجلال) وجهان لعملة واحدة، لا يوجد منها وجه إلا وبدا الوجه الآخر لا محالة.

سادساً: موضوعية القيم:

يتناول سنتيانا فكرة «موضوعية القيم» فيذكر أننا نتوهم أن للقيم الجمالية طابع الكلية كما زعم كنط من قبل بأن للذات الجمالية لذات «كلية» أو «عامة» بدعوى أن المرء حين يحكم على الشيء بأنه «جميل» فإنه يعني بذلك أن هذا الشيء «جميل في ذاته» وأنه لا بد أن يكون كذلك في أعين الآخرين. إن هذا الوهم يعود إلى اعتقادنا بأنها موجودة في صميم الأشياء وليس فينا، إن للقيم الجمالية طابعاً ذاتياً لأن طبيعتها ذاتية، ويجب ألا نخلط بين انطباعاتنا عن الجمال واحساسنا به وبين إدراكاتنا الحسية نحو الجمال.

---

(28) نفسه، ص ص 168-169.

(29) نفسه، ص 182.

يقول سنتيانا في كتابه «الإحساس بالجمال»:

«. . . إنه تلك اللّذة المتجسمة في صميم الموضوع، أو تلك المتعة الباطنة في صميم الشيء (الملائم)، بشرط ألا ترتبط هذه اللذة (أو المتعة) بحاسة واحدة من حواسنا. وكما أن الحقيقة هي تضافر الإدراكات الحسية (أو تآزرها)، فإن الجمال هو تضافر اللذات»[30].

ونلاحظ في حديث سنتيانا أنه يجعل اللذة عنصراً أساسياً في إحساسنا بالجمال باعتبارها ظاهرة جمالية متأثراً في ذلك باتجاه الفلسفة اليونانية، وذلك لحبه الشديد لتراثهم، ويعني هذا أن سنتيانا يعارض المفهوم الكلاسيكي للجمال وأنه «أخذ عن شيلر Schiller فكرته في التوحيد بين «الفن» و «اللعب» على اعتبار أن الطبيعة البشرية إنما تتحقق على الوجه الأكمل في لحظات «اللعب» لا في لحظات «العمل»[31].

إن «النشاط الخيالي الحر للإنسان هو ضرب من اللعب وهو نشاط تلقائي، وبمعنى ما من المعاني فإن مدلول كل من العمل واللعب يختلفان ويصبح العمل مساوياً للعبودية، واللعب مساوياً للحرية، الأول مرغمين عليه بالضرورة والثاني العكس»[32].

وعليه فقد جمع سنتيانا بين الجمال واللّذة، والجمال والخير أخذاً عن اليونان، وبين الجمال واللعب أخذاً عن شيلر لكي يقرر في النهاية «أن المطلب الجمالي الذي يقضي بالخير الأخلاقي إنما هو أجمل ثمرة من ثمار الطبيعة البشرية»[33].

---

(30) د. زكريا إبراهيم، «فلسفة الفن»، ص 74، وفي «الإحساس بالجمال» ص 41.

(31) المصدر السابق، ص 75.

(32) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، ص 54.

(33) المصدر السابق، ص 31، و «فلسفة الفن» ص 76.

سابعاً: ملاحظات على فلسفة الجمال عند سنتيانا:

يصعب على الباحث أن يحيط بكل فلسفة الجمال عند سنتيانا في فصل واحد، خاصة إذا كان هذا البحث يدخل ضمن بحث أكبر يتناول لب فلسفة سنتيانا في الوجود والمعرفة، ففلسفة سنتيانا الجمالية متشعبة يتناول فيها جميع الوظائف الإنسانية التي تخدم الإحساس بالجمال، مضافاً إليها عاطفة الحب والصوت واللون وسائر مواد الجمال الأخرى، كما يدخل في بحثه العناصر الجمالية في الديمقراطية، وكمالات اللامتناهى، ويبرز أهمية العلاقة بين المنفعة والجمال حيث يرى أن العين جميلة لأنها مخلوقة للأبصار، والبيت جميل لأنه ملائم للمعيشة بداخله، فالجمال لا يستقل عن الضرورة، لأن الضرورة تجعلنا نشعر بأهمية الشيء الجميل، فضلاً عما تضفيه من اعتياد هذا الشيء الجميل، ثم يقوم الخيال بإجراء أية تعديلات يراها ضرورية لاكتمال جمال الشيء، فالمنفعة هي مبدأ التنظيم في الفنون كما يراها سنتيانا البرجماتي. كما يرى سنتيانا أيضاً الجمال في الشكل وفي الألفاظ والتراكيب اللغوية، وفي الشكل الأدبي والشخصية باعتبارها شكلاً جمالياً، ولا يفوته كأديب أن يشير إلى أهمية عنصر التعبير والترابط في العبارات، ثم يضيف عناصر الفن الجمالي مثل الكوميديا والفكاهة، وينهي بحثه باعتبار أن ثبات المثل الأعلى هو الجمال اللامتناهي.

وعلى الرغم من هذا البحث المستفيض الذي ضمه كتاب «الإحساس بالجمال» بين دفتيه، إلا أنه يؤخذ عليه تمييز سنتيانا القاطع بين ما هو «كلاسيكي» وما هو «رومانتيكي»، باعتبار أن الأول انتصار للقيم الايجابية بينما الثاني تحيز للقيم السلبية، فلا يوجد التمييز بهذه القطعية وإلا كان تمييزاً تعسفياً خاصة في أمور العلم والمعرفة، وقد عبّر جون ديوي فيلسوف التربية والخبرة الأمريكي بأبلغ تعبير عن هذه القضية بقوله: «إن «الكلاسيكي» و «الرومانتيكي» إنما يمثلان ميلين أو اتجاهين يسمان بطابعهما كل عمل فني أصيل. فما يسمى باسم «الكلاسيكي» إنما يشير إلى النظام الموضوعي والعلاقات المتجسمة في أي عمل فني، في حين أن ما يسمى باسم

«الرومانتيكي» إنما يشير إلى الخبرة والتلقائية اللتين تصدران عن الفردية»[34].

فهما يتداخلان في كل عمل فني وإن غلب أحدهما على الآخر «على أن العيب الأكبر في مذهب سنتيانا الجمالي هو تمسكه بالقيم الكلاسيكية ورفضه لشتى القيم الرومانتيكية، بل هو عجزه عن فهم طبيعة «الظاهرة الجمالية»، وخلطه بين القيمة الفنية والقيمة الأخلاقية»[35]. هذا على الرغم من أنه بدأ بالتمييز بينهما إلا أنه وحّد في نهاية المطاف بين «الخير» و «الجمال» «على اعتبار أن «المثل الأعلى» لا بد من أن يحقق التوافق بين «الفضيلة» و «الجمال». وقد أقحم سنتيانا على نظريته الجمالية بعض العناصر الميتافيزيقية والأخلاقية والصوفية، فكان من ذلك أن أضيفت إلى نزعته الطبيعية (المادية) في فهم الجمال نزعة أخرى أفلاطونية صدرت عن نظريته في الماهية»[36]، والماهية هي حجر الزاوية في فلسفة سنتيانا ـ كما سنرى في الفصل الرابع عن الماهية ـ فنجده يقول في نفس المرجع (الإحساس بالجمال):

«إن طبيعة الماهية لا تتبدى على أحسن وجه اللهم إلا في «الجميل»، ولكن بشرط ألا يكون «الجميل» مجرد اسم غامض نخلعه على شيء بطريقة تقليدية، بل حضوراً ايجابياً فعّالاً أمام الروح»[37].

وهناك نقطة أخرى في ملاحظتنا على فلسفة الجمال عند سنتيانا تتعلق بذكره أهمية المادة في فهم القيمة الجمالية في أول البحث ثم نجده عندما ينتهي به البحث يجعل هذه القيمة في «المعنى» وليس في المادة أو ما يمكن تسميته «المثل الأعلى» الذي تقربه الأشياء، لا في «الطاقة» التي طالما تغنى بها ومنحها من الأهمية القصوى ما منحها إياها[*].

---

(34) جون ديوي، «الفن خبرة»، ترجمة د. زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 475.

(35) د. زكريا إبراهيم، «فلسفة الفن»، ص 96.

(36) المصدر نفسه، نفس الموضع.

(37) نفس الموضع.

(*) انظر: ا لمصدر نفسه، ص 97 وجون ديوي «الفن خبرة» ص ص 491-492.

الفصل الثالث

فلسفة سنتيانا في الوجود

ويشمل:

«مقدمة عامة في مبحث الوجود».



الفصل الثالث

فلسفة سنتيانا في الوجود

ـدمة عامة في مبحث الوجود(*):

كانت الفلسفة تحتوي على ثلاثة مباحث أساسية هي: الوجود، ـمعرفة، والقيم بحسب تقسيم كولبه القديم، أما الآن فقد تفرعت المباحث ـلسفية حتى تشمل شتى مناحي الفكر الإنساني.

ويختص مبحث الوجود بالبحث في الله والإنسان والعالم، وعلى ـاس وجودها يتأصل وجود المعرفة والقيم، «فالوجود هو الخاصة المشتركة ، جميع الموجودات، وبسببها يقال عن الشيء أنه موجود»[1]، أو هو «ما . متحقق في الخارج أو في الذهن»[2]. كما يعني الوجود «تحقق الشيء في ـهن أو في الخارج، ومنه الوجود المادي أو في التجربة والوجود العقلي أو ـنطقي، يقابل عند المدرسيين الماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي ـلبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود هو التحقق الفعلي له»[3]. وجاء لدى

(*) ستساعد هذه المقدمة على فهم تناول سنتيانا للوجود واستخدامه لمصطلحات هذا المبحث.

(1) د. محمد علي أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها» دار المعارف بمصر، الاسكندرية، 1966، ص 104.

(2) مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي» الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979، الفقرة 1019، ص 196.

(3) المصدر السابق، الفقرة 1095، ص 211.

المدرسيين بمعنى الوجود بالذات Aseity ويطلق على الله تعالى، والذي يعتبر وجوده من ذاته، ويقابله الوجود بالغير.

ويغلب الظن على أن المصطلح اللاتيني مأخوذ عن أصل عربي، عندما قام ابن سينا بتقسيم الوجود إلى وجود بالذات ووجود بالغير[4].

ويقابل كلمة «وجود» باللغة العربية عدة معانٍ ومصطلحات باللغة الانجليزية، فهو بمعنى: الوجود كفكرة مجردة أي أنها تعبر عن الاحساس بالوجود، كما أنه يأتي بمعنى الحياة، والخلق، والطبيعة الجوهرية، أو أنه الوجود ككل بما فيه من قدرات الإنسان واستجاباته[5].

والوجود بمعنى Existence هو الوجود الجزئي أو الشخصي من الوجود الإنساني، أنه واقعة الوجود، والكفاح من أجله، ويعتبر وجوداً يختص بأفراد. أما الوجود بمعنى Reality فهو وجود شامل، وتتضمن الوجود بالمعنيين السابقين، ويعني هذا أن العلاقة بين كلمتي Existence وكلمة Reality هي العلاقة بين الجزء والكل وتصبح كلمة Being وهي الشعور بالوجود نوعاً من الرابطة بين هذين اللفظين، والمعنى اللاتيني لكلمة Existence هو ex(s)istere ويأتي بمعنى يكون، أو يخرج للحياة come forth ومنه أتى المعنى «Esse» كما تأتي كلمة Entity بمعنى وجود الشيء وجوداً واقعياً سواء أكان في الذهن أم في الواقع، وشاع المصطلح اللاتيني entitas في العصر الوسيط بمعنى الوجود والجوهر واللفظ êns بمعنى الكائن[6].

أما بالنسبة لتطور فكرة الوجود فنجد أن اليونانيين الأوائل هم أول من

---

(4) المصدر السابق، الفقرة 1096، ص 211.

(5) أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها»، ص 105.

وانظر كذلك:

Macmillan Dictionary, William D. Halsey, Editorial Director, U.S.A., 1973, P. 88.

(6) المصدر السابق، ص 105.

وكذلك قاموس ماكيملان، ص 358.

تحدث عن الكون وذلك عن طريق تحليل عناصره المادية.. ماء.. ونار.. وتراب.. وهواء. ويعود الفضل إلى بارمنيدس الأيلي الذي تحدث عن معنى الوجود بصرف النظر عن عناصره المادية، فالوجود لديه كل واحد كامل ثابت على هيئة كرة مصمتة متجانسة، ولا فرق لديه بين الوجود ومعنى الوجود، أي لا فرق بين المعنى والمبنى، كما تتضمن فكرته عن الوجود موقفاً مادياً، وعقلياً، ومثالياً في آن واحد، «فتصويره للوجود بأنه كرة إنما يثير في الذهن أو يربط في الذهن بين الوجود والمادة، وقوله بأن فكرة الوجود تنطبق على الوجود يربط بين الوجود والعقل»(7).

وإذا كان هرقليطس ـ فيلسوف التغير والصيرورة ـ قد وقف موقفاً مغايراً لمبارمنيدس وقال بأن الوجود يتصف بالحركة الدائمة والصيرورة والتغير الدائب، فإن السوفسطائيين أرجعوا الوجود إلى الإنسان وجعلوه مقياس الأشياء جميعاً كما ذكر بروتاجوراس، ووصل الأمر بجورجياس إلى الشك المطلق في وجود الأشياء.

أما «سقراط» فتوجد لديه حقائق كلية معقولة، والوجود الحقيقي هو المبحث الذي طوّره أفلاطون بعد سقراط بشأن الحقائق المعقولة وقال عنها أنها هي نفسها المثل أو الأفكار أو الكلمات، وتوصف الحقائق المعقولة بأنها عقلية، ثابتة، ودائمة، أما وجود العالم المحسوس فهو وجود متكثر، ويذكر أفلاطون في محاورة «الجمهورية» أن الوجود ماهية essence أي بمعنى أنه الطبيعة الجوهرية، والأصل المثالي لكل ما هو موجود»(8).

ثم يتناول أفلاطون موضوع الوجود بالتفصيل في الجزء الثاني من محاورة «بارمنيدس» فيقول أن قضية «الواحد يوجد» The One is هي قضية تصنيف فيها الوجود إلى الواحد، ثم يضاف إلى هذه الثنائية علاقة أو رابطة، ويفترض أفلاطون فرضاً يؤدي به إلى الكثرة، بمعنى وجود الواحد المركب

(7) المصدر السابق، ص 108.

(8) المصدر السابق، ص 111.

مضافاً إليه كثرة من المحمولات ونجد في قول أفلاطون هذا إشارة إلى المثل الأفلاطونية التي جعل غايتها وضع جزئيات عدة تحت مثال واحد يقال عليها، ولكن الوحدة ممتنعة، لأنها ستفرض الدور إلى ما لا نهاية، وافترض أخيراً أن الوحدة تتضمن الكثرة، وجعل النفس هي الموجود الوحيد الكفء للحصول على العقل في محاورة تيماوس[9].

أطلق أرسطو اسم الفلسفة الأولى على مبحثه في الوجود بالإطلاق، وقصد بهذه التسمية التمييز بين الفلسفة الأولى والعلم الطبيعي الذي أسماه بالفلسفة الثانية وسماها أيضاً (الفلسفة الأولى) بالحكمة لبحثها في العلل الأولى لوجود الأشياء، وسماها ثالثاً بالعلم الإلهي لأن أهم مباحثها هو ذات الله، على اعتبار أن الله هو الموجود الأول والعلة الأولى للوجود. وجعل الوجود يؤخذ على عدة أنحاء، فأصبح للوجود لواحق تلحق به[10].

ودرس أرسطو الوجود ومقولاته الجوهرية من حيث وجودها وقال أن الهيولي تظل كما هي، وتتغير الصور عليها، وإذا بقيت الهيولي والصورة فيمكن للعوارض أن تتغير، وعرّف أرسطو الفلسفة بأنها علم الوجود الذي يشير إليه الواقع الحسي، وبهذا يصبح الوجود هو الحسي أو العيني المشخص لا المثالي أو الذهني. وأصر أرسطو على أن الوجود يشبه الوحدة Unity. ولا يمكن أن يكون جنساً Genus، وأن تسمية شيء ما بالواحد أو الوجود لا يتم بإضافة أية أوصاف إليه، أو كما يسميها أفلاطون أية محمولات إليه[11].

وقسم أرسطو الوجود إلى وجود بالفعل ووجود بالقوة، الأول يتحقق بحلول الصورة في الهيولي، وهو الوجود التام، والهيولي هي الوجود الثاني أي الوجود بالقوة، و «القوة متقدمة على الفعل تقدماً زمنياً، ولكن الفعل

---

(9) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1970، ص 76 وص 80 وما بعدها.

(10) المصدر السابق، ص ص 168-171.

(11) Lacey, A.R., «A Dictionary of Philosophy», Routledge and Kegan Paul, U.S.A., 1976, item: Being, PP. 16-18.

متقدم على القوة بالإطلاق»[12]، وقد أثارت فكرة وجود بالقوة ووجود بالفعل عدة تساؤلات بسبب عدم وضوحها، ويقال أنها مستعارة من فكرة العماء Chaos الأفلاطونية.

وخلط المسلمون بين «وجود» أفلاطون و «وجود» أرسطو، فقالوا بوجود الماهيات الكلية في العقل، ووجود المشخصات الجزئية، وميزوا بين اللاوجود والعدم فأصبح «اللاوجود هو انتفاء وجود ما لا يكون من شأنه أن يوجد، أما العدم فهو انتفاء وجود ما يكون من شأنه أن يوجد»[13].

وأدرج القديس توما الأكويني Aquinas الوجود، والواحد، والصدق، (أو الحق)، والشيء، وشيء ما، والخير، كمقولات متعالية، وقام بتطبيقها على كل شيء. مما أتاح «لدنس سكوت»[*] Duns Scotus أن يستخدمها على نطاق واسع[14].

ومن بين الدراسات التي تطرقت لفكرة الوجود، تلك الدراسة التي قام بها «ايتيان جيلسون» (1884-1974) Etienne Gilson، وذكر فيها أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي، يهتم بالأمور الماوراء الطبيعة، فطالما أن الإنسان عقلي بالضرورة فإن الميتافيزيقات الموجودة في تاريخ المعرفة الإنسانية يجب أن يكون لديها تفسيرات تدخل في تركيب العقل ذاته، وبعبارة أخرى، فإن السبب الذي يجعلنا نصف الإنسان بأنه حيوان ميتافيزيقي إنما يكمن في طبيعة العقل ذاته. وأكد الفلاسفة الذين جاءوا قبل كنط بعدة سنوات أو قرون على

(12) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص 177.

(13) أبو ريان، «الفلسفة ومباحثها»، ص 118.

(*) جون دنس سكوت (1266-1308) فيلسوف ولاهوتي اسكتلندي، أوغسطيني ينتمي إلى بونافنتورا، أفاد من أرسطو وعرف ابن سينا وابن رشد، تعلم بأكسفورد وعلم بها، وبباريس، وكولونيا، أهم كتبه شرح على أحكام بطرس اللومباردي، والمؤلف الأكسفوردي، والمذكرات الباريسية، رسائل في ميتافيزيقا أرسطو ورسالة في النفس (انظر: يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ص (198-199).

(14) Lacey, «A Dictionary...», PP. 17-18.

حقيقة هامة مؤداها أنه توجد معرفة عقلية صاغها المذهب العقلي، أكثر من تلك المعرفة التي توجد في المعرفة الحسية والتي تأتينا عن طريق الخبرة الحسية. فضلاً عن هذا فقد ساهمت المعرفة العلمية التي تتصف بالكلية Universality، والضرورة Necessity وهي صفات لا توجد في المعرفة الواقعية الحسية، وذكر «ليبنتز» (1716-1746) أنه لا يوجد شيء في العقل ما لم يكن من قبل موجوداً في الحس (قول التجريبيين) ويضيف: إلا العقل نفسه[15].

ونتبين من الدراسات التي بين أيدينا أن الوجود من حيث هو وجود، علم يرتبط بالميتافيزيقا، يستمد أولى صفاته من المعطيات التي تصلنا من الخبرة الحسية، ثم يتعدى كل هذه المعطيات، والخبرات الحسية المحدودة. فإذا كان الوجود موجوداً في جميع تصوراتنا، فإن أي تحليل للواقع لن يكتمل إلا إذا بلغ ذروته في علم الوجود وهو ما نجده في الميتافيزيقا، فالوجود متضمن في جميع الخبرات الممكنة والواقعية. فكل شيء هو نفس الشيء وليس شيئاً آخر (قانون الذاتية)، وعليه فالوجود يتصف بالكلية والماهية، ويستبعد كل نواحي الواقع الأخرى، وهذا ما حدث لكل من «أبيلار» Abailard و «أوكام» Ockham وديكارت Descarte وكنط Kant وأوجست كونت A. Comte. فجميعهم تفلسف وهو واقع تحت تأثير الوهم الترنسندنتالي، وقد أدرك كنط نفسه هذا الوهم إلا أنه لم يستطع تجنبه، وأخطأ عندما اعتقد أن الوهم هو مصدر التأملية المجردة، غير أنه لم يكن كذلك بل كان معول الهدم الذي هدمها. فقد أغفل الميتافيزيقيون، أو على الأقل، أساءوا استخدام مبادىء المعرفة الإنسانية، مما أدى بهم إلى النتائج التي بين أيدينا الآن[16].

(15) Gilson, Etienne, «The Unity of Philosophical experience», Charles Scribner's Sons, Sheed and Ward, Ltd. PP. 307-316. In: Beck, Robert N., «Perspective in philosophy», Holt, Rinehart and Winston, U.S.A. third edition 1975, P. 107.

(16) Ibid., P. 111.

أما هيجل فقد قسم الوجود إلى قسمين، وجود ضحل ناقص، ووجود يكمن في الشعور خصب معطاء، ويحتل الجدل الهيجلي مكانة بين تقسيمات الوجود، ويتم ذلك عندما يضيف هيجل الفكرة الناقصة إلى الفكرة الكاملة عن الوجود، أو بمعنى آخر عند إضافة اللاوجود إلى الوجود، مما ينتج عنه فكرة إيجابية عن الوجود، وهذه الفكرة تستدعي الفكرة المناقضة لها عن طريق الجدل، فينتج فكرة جديدة مركبة منها، وهكذا حتى نصل إلى وجود المطلق الذي لا نقيض له وهو الله. هذا الجدل الهيجلي «ليس حركة آلية بل حركة حيوية تنبع من الواقع نفسه والتصورات فيه ليست هي التصورات المنطقية القبلية الفارغة في المثالية الألمانية التقليدية بل هي لحظات وجودية يتحد فيها الزمان والمكان»(17).

إن الوجود لدى هيجل عملية أنطولوجية تقوم على علم الحياة لما يعطيه من نماء وصراع وبقاء، فضلاً عن «أنه «كلٌ عضوي» حي، يشيع فيه التناقض، وتربط بين أجزائه علاقات ديالكتيكية، بل هو يقرر أيضاً أن ثمة «غائية» باطنة في صميم ذلك «الكل» وأن الحقيقة الشاملة تمثل دائرة مغلقة، هو أولها وهو في الوقت نفسه آخرها، وآخرها هو في الوقت نفسه أولها»(18).

والحديث عن الوجود لدى هيجل حديث لا ينتهي فهو يتصل بكثير من الأفكار والنظريات والاستطرادات التي تخرجنا عن حدود البحث إلى الوجود الإنساني، وهل الوجود في الأصل هو الحس أم العقل، أم هما معاً واتصال حركة تطور المنطق الهيجلي، أو الجدل بفكرة التطور الخالق لدى برجسون وغيرها كثير.

أما «مينونج» فيعتقد أن الأشياء المادية التي توجد في الزمان والمكان

---

(17) حسن حنفي، «هيجل والفكر المعاصر» في: الفكر المعاصر، العدد 67، القاهرة سبتمبر، 1970، ص 32.

(18) زكريا إبراهيم، «هيجل أو المثالية المطلقة» سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، 1970، ص 155.

يتوافق وجودها مع الأشياء الأخرى في نفس الزمان والمكان مثل الشيء وظله، أو الشيء والجاذبية الأرضية، بينما يستمر في الوجود الكليات والأعداد، والفرق بين الأحمر والأخضر، كما أن الأشياء المتخيلة سواء أكانت عينية مشخصة أم مجردة فإنها بالنسبة لمينونج ليست موضوع وجود أو لا وجود، بل يكفي أن نقول عنها أنها أشياء لها ماهيتها[19].

واتجه «رودولف كارناب R. Carnap» وجهة رياضية لمناقشة موضوع الوجود، فقسمه إلى وجود داخلي، ووجود خارجي داخل نسق بعينه، وأعطى مثالاً من علم الرياضيات، فتساءل هل يوجد عدد أولي بين الرقم 6 والرقم 9؟ أو بمعنى آخر هل توجد الأعداد؟». وكان يرى أن مشكلات الوجود المختلفة حول الأشياء التي لا توجد في الزمان والمكان أو ما يمكن أن نسميها الأشياء الخيالية مشكلة ميتافيزيقية لكل فيلسوف أن يدلي فيها بدلوه، أما الحل الأمثل ـ في رأيه ـ فهو فيما يقدمه من آراء[20].

وتؤكد الوجودية كمذهب واتجاه فلسفي وأدبي، وكوجهة نظر انسانية على فكرة الوجود خاصة وجود الفرد من حيث أنه كائن موجود يشعر ويقلق ويفرح ويتألم، ويبرز أصحاب هذا الاتجاه أن الوجود وخصائصه يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه بعد ذلك، عن طريق احتكاكه بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه بدأ من الصفر، بدأ ولم يكن شيئاً، ولن يكون شيئاً إلا بعد ذلك، ولا يكون سوى ما قدره لنفسه[21]. لذلك نراه مذهباً ينظر إلى الإنسان على أنه وجود يسبق الماهية، ويؤمن بالحرية المطلقة التي تمكن الفرد من أن يصنع نفسه بنفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه، وبهذا صرف النظر عن البحث

---

(19) Lacey, PP. 16-18.

(20) Ibid., P. 18.

(21) جان بول سارتر، «الوجودية مذهب انساني»، ترجمة عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، طبعة أولى، 1964، ص 14.

في الوجود الميتافيزيقي، الذي قال به أرسطو «الوجود من حيث هو وجود»، وتم التركيز على وجود الإنسان الواقعي المشخص، واهتم بهذه النظرة الفلسفية كل من كارل ياسبرز ومارتن هيدجر، وكيركجارد، وعززها جان بول سارتر[22].

كما ترى الوجودية أن الوجود ليس مجرد موضوع يدرك، بل له تأثيره في الشخص المدرِك، فضلاً عن أن الإدراك ليس عملية عقلية فحسب، بل تسهم فيه جوانب أخرى بيولوجية وسيكلوجية[23].

ووقف سورين كيركجارد (1813-1855) Soren Kierkegaard من قبل موقفاً متشدداً ومعارضاً في آن واحد من فكرة الوجود، خاصة لدى هيجل الذي لم تترك أفكاره مكاناً إلا وحلّت به. ويرى كيركجارد أن الحياة الفردية المشخصة، والوجود الفردي المشخص هما الوجود الحقيقي، لذلك بدأ كيركجارد وجوديته من عينية الوجود لا جوهريته أو تجريديته، وهي وجودية هيجل ذاته، كما أن وجود الإنسان إنما يتحقق عن طريق الإرادة الناجمة عن حريته واختياره لقراره[24].

وحاول ادموند هوسرل أن يصل إلى فلسفة «ماهوية» Essentialist عن طريق الفينومينولوجيا Phenomenology فهي محاولة لتعليق كل الأحكام والمعارف التي لدينا أو كما يعبر هو محاولة لوضع كل هذه الأمور «بين قوسين» لكي نصل إلى «الماهيات» الخالصة، وهي التي يمكن أن تقوم عليها الفلسفة كعلم يقيني ونهائي. أما عند هيدجر وياسبرز وسارتر وكامي ومالرو الوجوديين فتطبيق المنهج الفينومينولوجي إنما هو لتعليق «الماهيات»

---

(22) المعجم الفلسفي، مصدر سابق، الفقرة 1097، ص 211.
وانظر أيضاً: د. عبد الرحمن بدوي، «دراسات في الفلسفة الوجودية»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1980.

(23) المصدر السابق، الفقرة 720، ص 140.

(24) علي عبد المعطي محمد، «سورين كيركجارد: مؤسس الوجودية المسيحية»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص ص 168-169.

واستبعادها بقصد الوصول إلى الحدس بالوجود المشخص»[25].

وقد ربط الفلاسفة الوجوديون كذلك بين الوجود والمعرفة، والوجود والزمان وغيرها من الأفكار، إلا أننا سنكتفي بهذا القدر من الإشارة العامة إلى مبحث الوجود الذي يمهد لعرض فلسفة سنتيانا في الوجود.

وعندما أراد سنتيانا أن يقدم فلسفته في الوجود والمعرفة معاً وضع تخطيطاً لنسقه الفلسفي بعنوان «نزعة الشك والإيمان الفطري» Scepticism and Animal Faith كعنوان رئيسي، ووضع تحته عنواناً فرعياً آخر هو «مقدمة لنسق فلسفي» Introduction to a system of philosophy مما يؤكد أن هذا الكتاب هو «خطة البحث» أو «الخطوط العريضة» لنسقه الفلسفي، ومنه تفرعت شروحه التفصيلية.

ويعرض كتاب سنتيانا «عوالم (أو مقولات) الوجود» Realms of Being فلسفته في الوجود، إلا أنها في الواقع ليست عوالم أو أنحاء أو مقولات أو لواحق للوجود بل هي جميعاً، وضعها سنتيانا بالترتيب التالي: الماهية، والمادة، والصدق (الحقيقة)، والنفس، وعرضها باستخدام عدة مناهج معاً أهمها الشك، والخبرة والقياس وأحياناً الجدل، إلا أننا لن نتبع هذا الترتيب الذي يخالف المنهج الصحيح.

ويقول سنتيانا عن نسقه الفلسفي في الوجود:

«إن هذا النسق نسق وجودي، وليس نسقاً إنسانياً (يقوم على أساس المذهب الإنساني Humanism) مثل كتاباتي الأولى، وكما هو واضح من العنوان «عوالم الوجود» فإنني اعترف منذ البداية أن ثلاثة عوالم من العوالم الأربعة غير مادية non-material، بينما يوجد عالمان منها غير

---

(25) محمد ثابت الفندي، «مع الفيلسوف»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987، ص 126.

وانظر أيضاً: د. محمود فهمي زيدان، «مناهج البحث الفلسفي»، طبع في دار الأحد (البحيري إخوان)، بيروت، 1974.

وجودية non-existential، لهذا فإن النسق (الذي بين أيدينا) نسق ميتافيزيقي تماماً بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، إلا أنني احتفظ بالمصطلح «ميتافيزيقا» Metaphysics لاستخدامه استخداماً خاصاً، وعلى نطاق واسع، يشتق من المقولات «المادية العليا» Super-material categories والتي يمكن أن نجدها عندما نستخدمها استخداماً منطقياً، وأخلاقياً أو سيكلوجياً وتحولها إلى جواهر Substances أو قوى Powers نضعها خلف أو تحت العالم المادي لكي نواجهه أو نفسره. وعندما أؤكد أن نسقي الوجودي ليس نسقاً ميتافيزيقياً، فإنني لا أعني أنني لا اعترف بشيء ما في فلسفتي غير المعطيات Data أو الاحساسات Sensations فضلاً عن أنني لا أعني الاهتمام بكل الأشياء غير المادية إلا إذا كانت موجودة وحقيقية مثل الصفات أو المضامين المثالية للعالم الطبيعي»[26].

وسوف نقوم بشرح هذه العوالم (أو المقولات) الأربعة في الفصول التالية من الكتاب بترتيب يخالف الترتيب الذي وضعه لها سنتيانا.

(26) Santayana, George, «The Realm of Spirit», Book fourth of «Realms of Being», Charles Scribner's Sons. New York, 1942 (First published in 1940), P. 828.



الفصل الرّابع

عالم المادة

ويشمل:



الفصل الرابع

عالم المادة

تمهيد:

عرفت المادة Matter كمقولة فلسفية منذ القدم، وعرفت بأنها جوهر متجانس متماثلاً في كافة الأشياء والعمليات، ولا تعني أنها مجرد حامل مادي، يقوم في صلب الأشياء المادية كلها، وإنما كان ينسب إليها بعض الصفات الأساسية، مثل الامتداد والصلابة والليونة. كما ردت المادة إلى «وحدات» سرمدية، صلبة لا تتغير ولا تنقسم هي «الذرات» Atoms التي يتوقف على تآلفها التنوع اللامتناهي من أشياء الواقع وظواهره[1].

فالمادة هي ما به يتكون الشيء، مثل الرخام الذي يصنع منه التمثال، والمادة الأولى (الهيولي Hyle) عند أرسطو والمدرسيين هي كل ما يقبل الصورة، وهي قوة غامضة، ولا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها. ومن هنا نشأ التقابل بين المادة والصورة(*) في المحسوسات، كمادة الجسم

---

(1) المعجم الفلسفي المختصر، مرجع سبق ذكره، ص 402.

(*) ظهر التقابل بين المادة والصورة بعد ظهور ما يعرف بمشكلة الثنائية Dualism والثنائية مصطلح قديم قدم الفكر الإنساني برمته، ويعني وجود تمايز قوي وثابت ودائم بين نوعين من الأشياء خاصة الجسم والعقل، الثابت والمتغير، الخير والشر (كفكرة دينية قديمة ومستمرة)، ثنائية الكليات الثابتة والصور المؤقتة. وتجلى ظهور الفكرة في الفلسفة اليونانية خاصة لدى أفلاطون وأرسطو (المادة والصورة)، وفيتاغورس وأورفيوس ثم لدى ديكارت في العصر الحديث، ولدى الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي في الفكر الإسلامي.

وصورته، وفي المعقولات كمادة الاستدلال وصورته، وتقابل الروح والمثالية أو المثال والمادة. أي ما له صلة بالمادة، أو يدخل في تكوينها، ويقابل الصوري Formal والروحي Spiritual أما مادة القياس(*) فهي القضايا التي يتألف منها القياس[2].

ويرجع تاريخ الوعي الفلسفي بالمادة كعنصر مادي من عناصر الطبيعة وكمذهب يعرف بالمادية Materialism يرد كل شيء إلى المادة حيث تعتبر أصلاً ومبدأ أولياً يفسر به - ودون غيره - وجود الموجودات وتكوينها إلى أكثر من ألفين وخمسمائة عام أو تزيد على يد طاليس ولوقيبوس وديموقريطس، وظهرت لدى الأخيرين فكرة أن العالم يتكون من ذرات صغيرة غير مرئية تدور في الخلاء، وتتفاعل فيما بينها على أساس فكرة الصراع، فضلاً عن أنهما فسَّرا تغير الأشياء تبعاً للتغير الذي يطرأ على شكل الذرات وحركتها[3].

وكان لأبيقور Epicurus أكبر الأثر على بقية الفلاسفة، فقد اختلف أبيقور عمن سبقوه وصادر على المكان، وقال أن الذرات تسقط بطريقة متوازية، ولنزعته المادية صلة بالأخلاق وليس بالميتافيزيقا، فالشخص المادي هو الذي يهتم بالمسرات الحسية وملذات الجسم، وبرغم ذلك فقد كانت لدى أبيقور ملذات عقلية غير حسية، وكان ينظر إلى الحكمة على أنها المعرفة.

وأهملت النزعة المادية في العصر الوسيط بسبب انتشار الدعوة المسيحية بمبادئها الروحية، مما دعا إلى اهمال المادة والتفرغ للدفاع عن الدعوة الروحية الجديدة وتوطيد سلطانها - إلا أنه سرعان ما رجعت التقاليد الأبيقورية إلى الظهور خلال النصف الأول من القرن السابع عشر خاصة لدى القسيس الكاثوليكي الفرنسي بيير جاسندي Pierre Gassendi، الذي اهتم

(*) Matter of Syllogism.

(2) «المعجم الفلسفي»، الفقرات 843، 844، 845، ص ص 163-164.

(3) Smart, J.J.C., «History of Materialism», The New Encyclopedia Britannica, vol. 12, edited by: Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A., 15 th edition, 1976, P. 612.

بوضع المادة كفرض في تفسير حقائق الخبرة، وتمهيد الطريق لتحقيق الفروض في الطبيعة، وتابع توماس هوبز T. Hobbes جاسندي، الذي كان معاصراً له، وقال هوبز أن الإحساسات عبارة عن ذرات في المخ. وحاول ديكارت التوفيق بين الآراء السابقة فطلع علينا بثنائية العقل والمادة[4].

وارتبط الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر بالنزعة الإلحادية، وتسلح الماديون الألمان بثقافات بيولوجية أو طبيعية، واتفقا على الوقوف ضد الآراء المسيحية وبخاصة الأرثوذوكسية. وإذا كانت المادية الفرنسية تستند إلى شكل من أشكال المادية الميتافيزيقية، وتأخذ بالتفسير الميكانيكي للطبيعة، الذي قدمته علوم الطبيعة في ذلك العصر، ونتج عن هذا الفهم ظهور المذهب الحسي المادي الذي رد نشاط الفكر أساساً إلى مجرد التأليف بين الأحاسيس ومقارنتها، وهو معيار الحقيقة، فإن مفكري المانيا تسلحوا بالهيجلية الجديدة ومن بينهم «لودفيج» Ludwig و «بوشنر» Buchner و «كارل فوجت» Karl Vogt، بالإضافة إلى «أرنست هيكل» E. Haeckel (عالم الحيوان في القرن 19). واعتقد هيكل أن بعض الكائنات العضوية البسيطة تنحدر من كائنات مادية غير عضوية ومنها بعض الكائنات البحرية، غير أن العلماء اللاحقين له أثبتوا خطأ نظريته[5].

وكان لظهور النظريات العلمية الحديثة أثرها الواضح في أفكار الفلاسفة والعلماء فظهرت تفسيرات بيولوجية تفسر الحياة بأنها مجرد تفاعلات كيمائية، وأن جميع الكائنات الحية وغير الحية منشأها من المادة، وأن الفرق بينها ذرة من الكربون، وعلى ضوء هذه التفسيرات أصبحت الحياة مادة وطاقة.

وظهرت كذلك المادية التاريخية ـ وهي جزء أساسي في الفلسفة الماركسية اللينينية وعلم فلسفة المجتمع، وتتلخص في أن الوقائع الاقتصادية

---

(4) Ibid., P. 612.

(5) Ibid., P. 612.

أساس كل الظواهر التاريخية والاجتماعية وهي التي تقوم بتحديدها، وهي تقابل المثالية التاريخية التي تؤمن بأن للمؤثرات الفكرية والروحية شأنها في تحديد شكل الوقائع الأولى للحياة الاقتصادية. ومن المادية التاريخية ظهرت المادية الجدلية Dialectical ومن أهم آرائها أن مظاهر الوجود على اختلافها جاءت نتيجة تطور مستمر للمادة في كمها وكيفها مما يؤدي إلى ظهور تطور مفاجيء، وهذا التطور يخضع لمبدأ شبيه بذلك المبدأ الذي خضعت له جدلية هيجل، وهو أساس الماركسية اللينينية، التي تجمع عضوياً بين الحل المادي للمسألة الفلسفية الأساسية وبين الديالكتيك، وهو علم القوانين العامة لتطور ظواهر الواقع الموضوعي وعملية المعرفة. ويعطي الواقع الموضوعي للإنسان في أحاسيسه، أما الوعي فهو صفة المادة الرفيعة التنظيم (الدماغ البشري) ويظهر بظهور المجتمع[6].

وطبقت التفسيرات المادية على نظريات علم النفس الحديث، فذهب سمارت Smart (1920-?) في كتابه «الفلسفة والواقعية العلمية» Philosophy and Scientific Realism أن الوعي هو عمليات يقوم بها المخ، والعقل والمخ ماديان، أي أن سمارت يرفض ذاتية العقل، الذي يعمل بمقومات المخ وعن طريق المثيرات الخارجية[7].

ويأخذ سمارت برأي النظرية الذاتية Identity theory التي ترى «أن العقل هو هو المخ»، وتسوي بينهما، وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط، وليس العقل أكثر من ذلك[8].

---

(6) جان فال، «طريق الفيلسوف»، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، وأبو العلا عفيفي مؤسسة سجل العرب، (الألف كتاب 637) القاهرة، 1967، ص 130 وأيضاً «المعجم الفلسفي المختصر» ص ص 410-411.

(7) Beck, Robert, «Perspectives in philosophy», P. 163.

(8) د. محمود فهمي زيدان، «في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة»، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1977، ص 55.

وساعدت فلسفة هيجل الجدلية كلاً من صمويل الكسندر وجون ديوي وسيلرز Sellars على تطوير النزعة المادية التطورية، وقد ركزوا على استمرارية الأنشطة والعمليات الطبيعية معتمدين فيها على الخبرة الإنسانية بمعناها الواسع. كما حاولوا الاقتراب من أصحاب النزعة المثالية وبخاصة أصحاب النزعة المثالية العقلية أمثال جورج باركلي وليبنتز وهيجل ولوطزة وباوني Bowne[9].

ثم تطور مفهوم المادة لدى رسل لا تطوراً واحداً بل عدة تطورات حيث أفاد رسل من الدراسات التي كانت تصدر في عصره تباعاً. ففي بداية عمله الفلسفي سلّم رسل بثنائية العقل والمادة بوصفهما شيئين مختلفين تماماً، فالموضوعات المادية تختلف اختلافاً بيناً عن الأذهان، وما تحتويه من أفكار[10].

ثم تنكر رسل للثنائية السيكوفيزيقية وتحول عنها إلى مذهب الواحدية المحايدة Neutral Monism ومؤداه أن «الأشياء التي نعتبرها ذهنية والأشياء التي نعتبرها فيزيقية لا تختلف على وجه يكون معه لأحدهما خاصية ذاتية لا تكون للأخرى، بل تختلف فقط من ناحية التنظيم أو السياق... فالعقل والمادة يتركبان من نفس النسيج Stuff، ولكن بتنظيم مختلف»[11]، وقد استقى رسل نظريته في الواحدية المحايدة من كتابات ارنست ماخ (تحليل الإحساس)، ووليم جيمس (مقالات في التجريبية الأصيلة).

وعندما اطلع رسل على نظرية ألبرت اينشتين في النسبية، نسبية المكان والزمان، توصل إلى أن الجسم المادي ما هو إلا خط طويل من حوادث التاريخ يمتد في الزمن، ولا يمكن فهم وجوده إلا على هذا الامتداد الزمني المتغير، و «عالم الطبيعة هو مجموعة من الحوادث events غير أن هذه الحوادث يرتبط بعضها ببعض بأنواع من العلاقات ارتباطاً يوحي إلينا بفكرتي

(9) Beck, «Perspectives in philosophy», P. 182.

(10) د. محمد مهران، «فلسفة برتراند رسل»، دار المعارف بمصر، 1976، ص 42.

(11) المصدر السابق، ص 53.

الزمان والمكان، تتعاقب الحوادث في نقطة مكانية فتكون ماضياً وحاضراً ومستقبلاً»[12].

ولكن ما هي الحادثة التي يقصدها رسل؟

يعرّف رسل الحادثة بأنها «حزمة كاملة من ا لكيفيات المتصاحبة[*]، أي تلك الحزمة التي تكون لها الخاصيتان التاليتان: (أ) إن كل الكيفيات في الحزمة كيفيات متصاحبة، و (ب) لا شيء خارج الحزمة يكون متصاحباً مع كل «عضو من أعضاء الحزمة»، وهو بناء لا يخضع للبناء المنطقي، وهي الفكرة التي توصل إليها عن طريق تأثره بألفرد نورث هوايتهد ومنهج «البناءات المنطقية»[13].

ثم اتخذت النزعة المادية اتجاهاً آخر في الفلسفة المعاصرة، خاصة الفلسفة الأمريكية، فأصبحت صورة العلم الموحد Unified science وأصبحت المادة لدى البرجماتيين هي كل ما كان له أثر، وتصاحب مع ظهور هذه الآراء ظهور نظرية الكوانتم الآلية في الكيمياء، وبدأ تطبيق قوانين الفيزياء والكيمياء بالتبادل لتفسير سلوك البناءات المادية، وتطرقت إلى معالجة «الوعي» فعاد ارتباط الظواهر الذهنية بالظواهر الفيزيقية، وثبت أن العقل يعتبر غاية في التعقيد، فضلاً عن أن للمخ وجوداً مادياً يحتوي على ملايين الأعصاب neurons وكل عصب يمثل وحدة كيانية معقدة في حد ذاته[14].

---

(12) د. زكي نجيب محمود، «برتراند رسل»، نوابغ الفكر الغربي (العدد 2)، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 104.

(*) يعني لفظ التصاحب أن الكيفيات يمكن تطبيقها على العالمين الفيزيقي والذهني على حد سواء، وجمع رسل بينهما في اصطلاح واحد هو «الكيفيات المصاحبة» Compresent qualities.

(13) د. محمد مهران، «فلسفة برتراند رسل»، ص ص 65-66.

(14) Smart, «History of materialism», P. 614.

أولاً: طبيعة المادية عند سنتيانا:

يرى سنتيانا أن للمادة أهمية قصوى، حيث تدخل في تركيب جميع الأشياء، فهي بالنسبة لهذه الأشياء العمود الفقري بالنسبة للإنسان. وعندما أراد سنتيانا أن ينظر في طبيعة المادة وجد أن بحثه هذا لن يجديه شيئاً فترك لعلماء الطبيعة أن يقرروا بأبحاثهم التجريبية كنه طبيعتها، وتناول هو خصائصها العامة، فتوصل إلى «أنها زمانية مكانية، وأنها ممتدة ومؤلفة من أجزاء كل جزء منها منفصل عن زميله، وإن تكن بين هذه الأجزاء علاقات تربطها بعضها ببعض، غير أن تلك العلاقات ليست جزءاً من طبيعتها، بل هي علاقات تتغير، وذلك مساوٍ لقولنا إن أجزاء المادة تتحرك ولا تستقر في مكان بعينه، وكلما تحركت تغيرت بالتالي مجموعة العلاقات التي تصلها بعضها ببعض، بل قد تغير حركتها تلك من خصائصها الذاتية، وإذن فالمادة سيال متدفق دائم الحركة دائب التغير، وتوزيع أجزائها على المكان والزمان ما ينفك يتغير، فينشأ عن هذا التغير تكوّن الأجسام والحوادث وما قد يتركب من الأجسام والحوادث من تركيبات مختلفة التكوين منوعة البناء»[15].

من النص السابق نرى أن سنتيانا يؤمن بوجود المادة، ويضع لها من الصفات ما يذكرنا بصفات المادة عند ديكارت، فهي لديه أيضاً ممتدة، وزمكانية، ويضيف إليها سنتيانا العلاقات المتغيرة، وبفضل تغير العلاقات، وتغير المكان والزمان، وبفضل صيرورتها Flux تتكون الأجسام والحوادث Events ويستمر وجود المادة.

ويقف سنتيانا مدافعاً عن المادة لأنها مبدأ الوجود، ويرد على من يهاجمونها بقوله:

«تواجه المادة تعصباً ضدها من معظم الناس، على الرغم من أن

(15) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، مصدر سابق، ص ص 208-209.

معظمها يقدر جميع الأشياء المادية. ويعتقد أنصار النزعة اللامادية(*) أنها شر، بل مصدر جميع الشرور في العالم لأنه يصعب السيطرة عليها، فضلاً عن أنها سبب الصراع الدائر بين الناس. ولكن إذا نظر اللاماديون إلى المادة نظرة أرحب وأشمل فسيجدون أنها خير بالنسبة إليهم، لأنها مبدأ الوجود. وهي أصل جميع الأشياء الطبيعية، في صورتها الممكنة. أما بالنسبة للميتافيزيقين فإنهم يعترضون على المادة لا لأنها أصل الشرور في العالم، ولكن لأنها غير مجدية للعالم، ولا نفع فيها، بل إنها مجهولة بالنسبة إليهم ويعتبرونها في أحيان كثيرة غير موجودة أصلاً في العالم»(16).

وتواجه سنتيانا مشكلة التمييز بين الوجود والمادة التي يتكون منها هذا الوجود، فهو موقن بوجود المادة إلا أنه يكاد لا يدري بدقة ما هي هذه المادة، فهو يدعو من يعرف من الناس بأسمائهم، يعرفهم كأجسام طبيعية ملموسة، دون أن يعرف سرهم وكذلك الحال مع المادة، فمهما كانت الأسماء التي تطلق عليها مثل «ملتقى الذرات» أو «شحنة الكهرباء»، أو «التواتر في الأثير»، فإن المادة هي الشيء الموجود أبداً المنتشر في كل مكان، في الأرض، والسماء، وما بينهما، بل إنها موجودة في الإنسان ذاته، جسماً وعقلاً، يقع لها ما يقع لجميع الأجسام المادية الأخرى من مولد، ونمو وقوة ثم ذبول وفناء(17).

وفي رأي سنتيانا أننا إذا أردنا استبدال المصطلحات مثل عالم الحوادث كما هو عند رسل، أو العالم الزمكاني كما هو عند اينشتين وصمويل الكسندر، أو عالم التطور مثلما نجده عند دارون وسبنسر بمصطلح المادة، فإننا لن نجد غير اصطلاح «الطبيعة» Nature كبديل لها جميعاً، لأنه مصطلح شمولي وذو طابع دلالي.

(*) يقصد أصحاب الاتجاه المثالي والروحي.

(16) Santayana, «The Realm of Matter», in: the «Realms of Being», P. 183.

(17) هنري توماس، ودانالي توماس، «أعلام الفكر الأوروبي»، مصدر سابق، ص 151.

ويوضح سنتيانا رأيه هذا بقوله:

«أريد أن أميز وسط هذا الخصم الهائل من الألفاظ والمصطلحات بين مستويات الوجود وبين صفات الواقع. أريد أن أشير إلى الفروق والعلاقات بين الحي وغير الحي، بين الطبيعي المحسوس واللامادي المطموس، بين ما هو نفسي وما هو منطقي، بين المؤقت والأبدي»[18].

ويعد تجنب استخدام مصطلح المادة تجاوزاً في نظر سنتيانا، ويتساءل متعجباً إذا كان هناك من يتحدث عن الأشياء الروحية حديث الواثق من وجودها وجوداً حقيقياً لا شك فيه، فلماذا لا نستخدم مصطلح المادة بنفس الدرجة من الوضوح والثقة؟

ويفرق سنتيانا بين نوعين من الشكوك التي توجَّه نحو المادة: شك التجريبيين وشك المناطقة، ويؤكد على هذه التفرقة بقوله:

«إن الشك الأول يمثل تراجعاً إلى النزعة الذاتية، وهذا التراجع يمكن أن يحدث فقط عندما نغرق في الأفكار الخيالية التي تبعد عن الواقع أما في العلم فلا نستطيع ذلك لأن مبدأ الشك يعمل على هدم العلوم لابنائها، بل ويعمل على هدم الاعتقاد ذاته. فالشك الأول إذن شك سوفسطائي يصادر على وجود المادة بمعنى أنه يفترض وجود الأشياء والحوادث وجوداً سابقاً، وبناءً عليه يجب تجنب الشك الأول لأنه شك عديم النفع يقضي على الاعتقاد الفطري، أو الفهم المشترك الذي يعتبر بداية العلوم والفنون جميعاً. أما النوع الثاني من الشك فيختص بقولنا أن هناك وصفاً خاصاً للمادة، وهو الذي قال به ديموقريطس وديكارت، وهو شك صحيح إلا أنه يقوم على افتراض خاطىء مؤداه: أن الأفكار الإنسانية عن المادة وطبيعتها هي بمثابة أفكار فطرية ومتعددة مثل تعدد (كثرة) العلاقات بين الناس، فضلاً عن افتراضها منذ

(18) Op. Cit., P. 184.

البداية أن أفكارنا عن المادة أفكار تصورية»[19].

مما سبق يتضح أن سنتيانا يرى في المادة نسيج العالم، ويقف من أصحاب النزعات الذاتية موقف الرافض، لأن آراءهم تعمل على هدم النظريات الفنية والعملية لقيامها على أفكار فطرية، مُصادر عليها دون أن يأخذوا في اعتبارهم أهمية المادة، التي يراها سنتيانا عالماً حقيقياً، مجاله الأساسي هو الفعل. فعالم المادة هو عالم ديناميكي لا يقوم على التصور الفطري، عالم يعتمد على التوالد والاستمرار، ويعتبر استيعاب الماهيات للمادة دليلاً يثبت آراء سنتيانا ولا يدحضها في رأيه.

ولكن ما الفرق بين عالم المادة وبين عالم الماهية؟

يرى سنتيانا أن عالم المادة هو أساس الأشياء الطبيعية الموجودة في إطار علاقاتها الخارجية المترابطة، بينما عالم الماهية هو الأساس المطلق. وبمعنى آخر فإن المادة هي التي تخرج الأفكار من عالم الممكنات إلى عالم الوقائع الفعلية، ووقوع أي حدث جديد ينبيء عن تحقيق ماهية جديدة من الماهيات[20].

ثانياً: مجال الفلسفة الطبيعية (المادية):

خصص سنتيانا فصلاً بعنوان «الاعتقاد في الطبيعة» في كتابه «النزعة الشكية والإيمان الفطري» عبّر فيه عن آرائه المبكرة عن الطبيعة.

وفي رأي سنتيانا أنه من الحماقة وعدم الأمانة إنكار الإعتقاد في الجوهر Substance لأن الجوهر يأتي عن طريق «الملاحظة» التي تقدم الدليل المؤكد على وجوده. فالملاحظة ذاتها تفترض الاعتقاد في القول Discourse والخبرة Experience معاً، فضلاً عن افتراضها إمكان التعرف على الماهيات[21].

---

(19) Santayana, «The Realm of Matter», PP. 186-187.

(20) Grossman, «Reality rivisited», P. 132.

(21) Ibid., P. 234.

ويذكر سنتيانا أن الطبيعة Nature قُدِّرت على مدار العصور في الفلسفة القديمة وفي الحوارات الشائعة بين الناس، بل ولدى الشعراء الذين امتدحوها واللاهوتيين الذين يصفونها بأجمل الصفات لكي يدلوا على أنها لم تهبط عليهم من السماء من تلقاء نفسها، بل جاءت بقدر وحساب. ومن الطبيعي أن يثار حولها الأساطير نظراً لدقتها في كثير من العلوم مثل الفيزيقا والرياضيات والعلم. إلا أنه يظل هناك أدلة مجهولة بشأن ما نسميه «الإتساق في الطبيعة»، غير الأدلة التي تقدمها لنا الخبرة؛ فالطبيعة كانت متسقة في الماضي، وهي متسقة حتى الآن، غير أنها لا تنبىء عن اتساقها في المستقبل[22].

ولكن ما هو الدليل على وجود الطبيعة؟

إذا تحدثنا عن الكون Universe بصفة عامة، فإنه لن يكون هناك دليل على اتساقه، وبالطبع فسيظل هو هو على ما يبدو عليه، بصفاته العامة الكلية، عماء Chaos غير محدد، ثابت، لا يتقدم ولا يختفي، لكل جزء فيه مركزية ذاتية Self-centred وتنشأ حوادثه بطريقة تلقائية. ويشبه سنتيانا الكون بالفيلسوف الذي يتحدث من علٍ، ويشعر بمركزية مطلقة، ويجهل مصدر أفكاره وأفعاله، بل وقد يفترض أن ليس لهما مصدراً فإذا افترضنا أنه يعيش مثل هذه الظروف التي ذكرناها، فإنه سيظل يشعر بضعف ما نحو الاعتقاد في أي شيء آخر، أو بمعنى آخر، الاعتقاد في أي مونادات(*) Monads أخرى، لذلك سيترك لها جميعاً الحرية، فعالم المونادات الذي يعيش فيه ليس له مكانٌ عامٌ، ولا زمانٌ عامٌ، ولا صفة أو تطورٌ عامٌ[23].

إذن: فأين يمكننا أن نبحث عن الأدلة على وجود الطبيعة؟

يجيب سنتيانا على هذا السؤال بقوله:

«يجب أن نبحث عن الأدلة على وجود الطبيعة في مكان آخر، ننظر فيه

(22) Ibid., P. 234.

(*) يقصد أنه يعيش مثل المونادات جوهراً فرداً مغلقاً على ذاته.

(23) Ibid., P.235.

إلى داخل الإنسان الفرد Monadologist باعتباره جوهراً داخلياً قائماً بذاته وبهذه الطريقة أضع هذه الجواهر مرتبة طبقاً للغرائز الحيوية التي تبدو لي أنها تعمل وكأنها أجزاء من الطبيعة، فالطبيعة هي نسخة طبق الأصل من الفن... بالإضافة إلى الشك الجزئي الذي يشبه شك باركلي عندما أغلق إحدى عينيه عن الدين العاطفي، كل هذا يمكن أن يقنعني أن الطبيعة ليست نسقاً من الجواهر تحيط بها المؤثرات التي تؤثر فيها وفي نموها وتطورها، ولكن مجرد وهم مثل الحلم... فكل شيء يحدث كما لو كانت الطبيعة موجودة داخل إطارها الآلي الذي لا يتوقف»[24].

ويضيف سنتيانا:

«إن الإعتقاد في الله وفي الطبيعة هو اعتقاد لفظي Verbal وأستطيع أن أقول مع سبينوزا أن الله هو الطبيعة Deus Sive Natura... فضلاً عن توافق الإنسان مع عواطفه يبرهن على وجود الطبيعة، كما يبرهن على أن الإنسان الذي تتطابق أفكاره مع عواطفه هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة»[25].

فالطبيعة هي الطبيعة مهما اختلف موقع الإنسان الذي ينظر منه إليها، نظرة لاهوتية أو فلسفية أو فنية؛ لأن عالم المادة يحتوي على معظم ما أنتجته القريحة الإنسانية. فكل ما يعن لي يعن لباقي الناس لأنه نتاج الادراك الحسي، وعليه يمكن أن نقول عن اهتماماتي الشخصية أنها تدور حول ما يفكر فيه الآخرون أيضاً باعتبار أننا نعيش وسطاً طبيعياً واحداً مشتركاً.

إلا أن الفلسفة الطبيعية لا تعمل على تحقيق فرض أصحاب الاتجاه المادي، وهو ما يدور حول الطبيعة عنه والأدلة على وجودها، فكل ما يحلم به فيلسوف الطبيعة هو وصف العالم الطبيعي عن طريق التحليل لا التأمل، وهو ما يؤكده سنتيانا بقوله:

---

(24) Ibid., PP.236-237.

(25) Ibid., P. 237 & P. 239.

«إن ما يهدف إليه الفيلسوف الطبيعي هو وصف العالم منذ بدايته ـ هذا إن كان له بداية معروفة ـ وأن يحدد التحولات والتغيرات التي تمت فيه عن طريق التحليل لا التصور، مستخدماً في ذلك العناصر الأولية التي تتكون منها المادة (الطبيعية)، ولا توجد اعتقادات عن الطبيعة، توصف بأنها اعتقادات غير علمية، سواء ما يدور منها في فلك الدين أو الاستدلال أو غيرهما، فنقول أنه لا توجد مثل تلك الاعتقادات التي تحل محل الفلسفة الطبيعية، أو أن تكون امتداداً لها. وتؤكد الاعتقادات الدينية على أن عالم الطبيعة هو ما يسمونه «ما فوق الطبيعة» بينما أسميه أنا «ما فوق الدنيا»...»[26].

ومما سبق يتضح أن مجال الفلسفة الطبيعية (المادية) هو الطبيعة بما فيها من موجودات طبيعية مادية ومجال عملها هو الفعل الذي يتيح للإنسان تناول مثل هذه الموجودات والتعامل معها بعيداً عن اعتقادات رجال الدين الذين يشيرون إلى قوى «فوق طبيعية» غيبية ليس في مقدور الإنسان تناولها وفقاً لاتجاهات فيلسوف الطبيعة.

وقد بحث سنتيانا في مفهوم المادة على ضوء تأثير الفكر الترنسندنتالي، ويقصد به البحث في أصل فكرة وجود شيء ما، فالفكر الترنسندنتالي هو التحدي المطروح على الساحة الفلسفية في مقابل جميع الأفكار الإعتقادية الأخرى. وأخذ سنتيانا في اعتباره الدوافع الترنسندنتالية عندما وجد نفسه مضطراً إلى الاعتقاد في الجوهر حيث ظل اعتقاده مجرد افتراض مبدئي يصعب التحقق منه[27].

ولا شك أن سنتيانا أقر منذ البداية أن فلسفته طبيعية مادية، تفسر فيها الطبيعة نفسها بنفسها، كما يذهب إلى أن وعي الإنسان بشيء ما من الأشياء الموجودة في العالم دليل على وجودها ويتعرف عليها الإنسان مباشرة، دون

(26) Santayana, «The Realm of Matter», PP. 194-195.
(27) Ibid., P. 200.

الحاجة إلى حلقة وسطى بين الذات العارفة والشيء المعروف، وهذا ما سيحاول أن يؤكده سنتيانا خلال عرض فلسفته[28].

ثالثاً: اللحظات الطبيعية:

تعتبر فكرة «اللحظات الطبيعية» Natural moments التي وردت لدى سنتيانا من الأفكار السنتيانية ولا يعني بها اللحظات السريعة التي تمر بنا، أو الآنات الزمنية التي نعيش فيها، هنا والآن، وبمعنى آخر ليست فترة زمنية محددة نقوم بفصلها عن فترة زمنية طويلة فصلاً تعسفياً وتصورياً لأن ذلك مستحيل من الناحية الواقعية ولكن يقصد سنتيانا باللحظات الطبيعية أي عناصر طبيعية مشخصة أو عناصر أولية توجد في النسيج العام للوجود، ولا يتم بداخلها أي تغيير فردي يذكر، فضلاً عن ذلك فلا يحدث بداخلها أي نوع من أنواع التنوع في الماهيات التي ذكرها سنتيانا من قبل وفي ذات الوقت فهي لا تحتوي بداخلها على تقسيمات زمنية مؤقتة، ويزيد سنتيانا في إيضاح المقصود من اللحظات الطبيعية بقوله:

«لكل لحظة طبيعية بداية ونهاية، لكل منها رأس وذنب، أما الرأس فيتجه نحو النهاية، بينما يتجه الذنب نحو البداية. ولا تحتاج إلى أي أعضاء أخرى تميزها في الجسم، وإن كان يمكن تمييزها من حيث الاتجاه إلى أعلى أو إلى أسفل ويتم تحديد هذا الاتجاه بفضل الاتصال والانفصال، حيث توجد علاقات عكسية تماماً لهذه اللحظة الطبيعية تتصل بمصدرها، وتتغذى من أحد الجوانب على العلاقات، بينما تتغذى على مؤثرات هذه العلاقات من جانب آخر»[29].

ويقصد سنتيانا من النص السابق أن اللحظة الطبيعية لحظة حية، لها بداية تبدأ منها، ولها نهاية تنتهي عندها، وبما أنها لحظة حية فلا بد لها من أن تتغذى فما هو غذاؤها؟ إنها كلحظة حية، وليست كائناً حيّاً، تتغذى على

(28) د. زكي نجيب محمود، «من زاوية فلسفية»، ص ص 154-155.

(29) Op. Cit., PP 281-282.

العلاقات الإنسانية التي تتم في فترات زمنية محددة، ويحدد الاتصال والانفصال لهذه اللحظة الطبيعة اتجاهاً لأنه بغير هذا الاتصال والانفصال لا نستطيع أن نشعر بمرور الوقت، وبالتالي فلن نستطيع أن ندرك مرور اللحظة الطبيعية.

ولكن كيف تولد هذه اللحظات الطبيعية؟

ثم كيف تموت وتفسد وتتلاشى؟

عندما أراد سنتيانا أن يفسر لنا بداية ونهاية اللحظات الطبيعية، أي كيف تولد وكيف تنتهي، فذكر أن الإنسان بكل ما له من غرائز وعواطف نشأ من بذرة Seed ومن داخل هذه البذرة نما وتطور، واستغل كل ما يصله من طعام وشراب كي يساعداه على النمو والتحول والتشكيل، إذن فوجود هذا الإنسان إنما يعتمد في المقام الأول على البذرة ثم على الطعام. تنتقل إليه البذرة من مركز التنظيم والجهاز العصبي الوراثي الذي انحدر إليه من السلف إلى الخلف، ويساعده الطعام على الاستمرار في الوجود. عندئذ نجد «لحظة» بالنسبة لهذا الإنسان، هذه اللحظة لحظة اتفاقية غير مقصودة لذاتها جعلت حياة الإنسان تبدأ وتستمر وتنتهي بالفناء والتحلل عندما يتم توقف أجهزة جسم الإنسان، أو أن يدمر في حادث على سبيل المثال.

وتشبه اللحظات الطبيعية حياة الإنسان من هذه الوجوه غير أنها تستبدل العلاقات بالطعام والشراب.

رابعاً: اللحظات الطبيعية والصفات الثانوية:

استخدم سنتيانا لفظ Tropes بمعنى خاص حيث لم يرد المعنى الذي استخدمه سنتيانا في أي من القواميس المعروفة(*)، لذلك يمكن اعتبار هذا

(*) ورد بقاموس ماكيملان (ص 1065) للفظ Tropes معنيان هما:

1 ـ أنها الاستخدام المجازي (الرمزي) لكلمة أو لتعبير ما، أي بغرض الاستعارة.

2 ـ هي كلمة أو عبارة تقحم في الحديث لتزيينه كما يرد في التراتيل الدينية وبخاصة خلال العصور الوسطى.

المصطلح من مصطلحات سنتيانا الخاصة، فقد استخدمه بمعنى «الصفات الثانوية».

وترتبط الصفات الثانوية باللحظات الطبيعية، حيث تأخذ الحوادث أشكالاً خاصة مثلما تفعل الأشياء تماماً، إلا أن شكل الحادثة ليس هو الحادثة نفسها. فالحادثة تعني جزءاً من الوجود، فهي لحظة مؤقتة عابرة، مثل معركة جديدة تترك بصماتها على التاريخ البشري حتى بعد أن تنتهي.

إذن فالحادثة تتكون من لحظات طبيعية، يتوالد بعضها من بعض بنظام محدد دقيق ثم تنخرط هذه الحادثة في نسيج آخر من الحوادث الأخرى، وهذا التسلسل في تتابع الحوادث هو الذي تتكون منه اللحظات الطبيعية.

ويشرح سنتيانا هذه النقطة بقوله:

«.. ومن الممكن أن تعبر الحادثة عن حقيقة تاريخية، فليس بالضرورة أن تكون الحادثة حقيقة مادية فقط، حيث أن الحقيقة التي لا تفسر تفسيراً مادياً، ويكون الأساس المادي هو الأساس الصحيح لتفسيرها ستظل مجرد وهم، أو على الأقل، مجرد حادثة تعيش في عالم الخيال ويساعد الغموض الذي يحيط بتفاعل الماهيات مع الحوادث على اكتشاف الصفات الثانوية Tropes على الرغم من أن الصفات الثانوية ليست هي الحادثة في حد ذاتها، لأنه إذا أردنا تفسير حادثة ما أو حتى وصفها وجب علينا أن نراها في مكانها التاريخي الصحيح بين الماضي والحاضر حتى يمكن ملاحظة أية تغيرات يمكنها أن تحدث ثم نقوم بتسجيلها بعد ذلك»[30].

والاختلاف بين مفهوم «الحادثة» عند كل من سنتيانا ورسل اختلاف يعود إلى الأصل الذي يرد كل منهما الحادثة إليه، وقد ذكرنا في مقدمة هذا الفصل أن رسل يعرف الحادثة بأنها الكيفيات المتصاحبة، وهي النسيج الذي يتركب منه العالم، ولا فرق لديه بين عالم فيزيقي «خارجي» وعالم ذهني

(30) Ibid., PP. 292-293.

«داخلي» وأخضعها رسل لقوانين العلِّيـة، وعليه لا تكون الحوادث «ذهنية أو مادية بسبب خاصية ذاتية بل بسبب علاقاتها العلِّيـة وحدها»[31]، بينما جعل سنتيانا الحادثة تعبر عن حقيقة مادية وتاريخية معاً.

وإذا كان رسل قد استوحى فكرة «سلسلة من الحوادث» Chain of events من كتابات وأفكار اينشتين في الطبيعة، فإن سنتيانا توصل إلى اكتشاف فكرة الصفات الثانوية عن طريق «الملاحظة» التي أولاها اهتماماً كبيراً وجعلها الأساس الذي تقوم عليه الخبرة.

وفي رأي سنتيانا أنه إذا لم تمتد الصفات الثانوية لتشمل الوجود ككل، بحيث تمتد إلى زمن شبه مطلق، زمن لا حدود له إلى حد ما، فإن الحادثة الطبيعية ستشبه ـ ولا شك ـ اللحظات الطبيعية التي تكونها، ولن تكون إلا مجرد حادثة عرضية، غير أننا سنتمكن من ملاحظتها لأننا نعيش نفس العصر الذي توجد فيه، فضلاً عن امتلاك الصفات الثانوية بداخلها أنواعاً من الحوادث التي يمكن للمرء استخدامها في حديثه اليومي[32].

خامساً: الجوهر والمادة:

أضفى سنتيانا نزعته المادية على الجوهر Substance(*) عندما تناوله في سياق فلسفته بالشرح والتفسير، وبطريقة تبدو منطقية حتى تتفق واتجاهه العام، فالجوهر لا يطبق إلا على الأشياء المادية، حيث تسيطر المادة ككل

---

(31) د. محمد مهران، «فلسفة برتداند رسل»، ص 63.

(32) Op. Cit., PP. 294-295.

(*) للجوهر عدة معان، منها اللغوية، ومنها الفلسفية:

أولاً: المعاني اللغوية للجوهر:

1 ـ أنه الموضوع الثابت للتغيير، أو الشيء الذي تتبدل عليه مختلف الصفات.

2 ـ الجوهر هو موضوع الحمل Prediction ويعتبر أرسطو أول من وضع فكرة الحمل.

3 ـ الجوهر هو حامل الصفات على أساس فكرة العلاقة بين الصفة والموصوف.

ثانياً: المعاني الفلسفية للجوهر:

1 ـ الجوهر هو الموضوع الحقيقي للحمل (أطلق أرسطو اسم المعنى أو الجوهر الفرد).

=

على كل ما تأتي به النفس من أفعال، فتعمل المادة على صياغة أفعال النفس وصبغها بصبغتها. ومن هنا يتضح أن الجوهر عند سنتيانا يعد مفهوماً مادياً صرفاً، حيث يعتبر الجوهر لديه هو المادة يتناولهما بالتبادل، أي أنه يمكن لاحدهما أن يحل محل الآخر[33].

ويقول سنتيانا مفسراً مفهوم المادة تفسيراً واضحاً ما يلي:

«إذا كانت بعض مبادىء الجوهر ميتافيزيقية، فإن بعضها الآخر له قوة أخلاقية، وعندئذ يمكن لنا أن نتوقع إمكان تفسير الوجود ككل ولكن ينبغي والحال هذه ألا نسميه جوهراً، على الرغم من أنه يمكن أن يكون منسجماً ومتوافقاً مع سائر الأشياء المحيطة به. إن الجوهر ليس شيئاً من هذا القبيل، فهو ليس ميتافيزيقيا، ولكن في الحقيقة جوهر مادي ملموس، وبناءً عليه لا يمكن أن «يفسر» الجوهر الأشياء المحيطة به، أو أن يجد سبباً لوجودها طالما أنه هو ذاته جزء منها وهي جزء منها، يكمل بعضها بعضاً، ومن هنا فإن الوجود يتصف بصفة لا عقلية بالضرورة، فضلاً عن أنه لا يقبل التفسير بالإضافة إلى كل هذا فإنه لا يحتوي على مبدأ من مبادىء التفسير القبلي»[34].

= 2 ـ الجوهر هو الماهية Essence أو الخاصة الأساسية التي تعطي للشيء الجزئي وجوده.

3 ـ الجوهر هو ما لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء آخر، أو ما له وجود مستقل عن أي شيء آخر.

4 ـ الجوهر هو «ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة أو الشيء الذي يظل ثابتاً لا يتغير.

5 ـ الجوهر هو حامل الصفات الأولية (بدأ عند جون لوك).

انظر: جميل صليبا، «المعجم الفلسفي»، بيروت، 1973.

مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، القاهرة، 1979.

المعجم «الفلسفي المختصر»، موسكو، 1986.

(33) Butler, «The Mind of Santayana», P. 90.

(34) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», PP. 208-209, and chapters 19-20, in the same book.

وعلى ضوء هذا القول فإن الأخذ بالجوهر ـ بحسب مفهوم سنتيانا ـ يوجد مشكلة لا سبيل إلى حلها، لأن ما يقابل الجوهر هو الظاهر Appearance الذي يبدو أمامنا وكأنه المجهول، وهل يمكن للمجهول أن يجد مكاناً في عالم الجوهر المادي كما يذكر سنتيانا «الجوهر مادي ملموس ومحسوس»، وهذا الوجود المادي المحسوس هو الوجود الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن نضفي عليه اسم الوجود العيني المشخص Existence وهو الوجود الفعلي.

إذن ما هو دور الظواهر بإزاء الجوهر؟

يعتبر سنتيانا الظواهر مجرد تعبير عن الجوهر، وتدعمه بما تأتيه من إشارات تشير إلى الواقع الفعلي، وهو ما يدل على مدى خصوبة الجوهر المادي، فضلاً عن أنه في حالة معرفتنا بماهية الجوهر فإن هذه المعرفة ستبدو ضرورية وحيوية في آن واحد[35].

ويعتقد سنتيانا أن المادة هي جوهر العالم الذي نعيش فيه، وهي مبدأ الحياة والموت لأن عالم المادة هو مجال عمل الفعل الوحيد، وبدون المادة فلا فعل ولا حركة ولا حياة أو موت[36].

ولا يفوت سنتيانا أن يربط بين الظواهر والماهية من جهة وبين الماهية والجوهر من ناحية أخرى. فإذا كانت الماهية هي تعبير عما للشيء (العملية) من روابط داخلية ضرورية وثابتة نسبياً، تضم مختلف مؤشراتها ومواصفاتها في كل واحد مما يجعلنا نتبين الوحدة في تنوع صفات الشيء المقصود، فإن الظاهرة هي صفات الشيء وملامحه الخارجية التي يمكن ادراكها في عملية المعرفة الحسية التجريبية. وفي الظاهرة تتكشف القوانين التي تؤلف ماهية الشيء. إذن فإن الماهية تتجلى في الظاهرة، والظاهرة تكشف عن الماهية، وتعكسها، ويؤلفان معاً (الماهية والظاهرة) تناقضاً ديالكتيكياً، حيث أنهما لا

(35) Ibid., PP. 212-213.
(36) Op. Cit., P. 91.

يتطابقان[37]. أما علاقة الماهية بالجوهر فإن سنتيانا يرى أن الماهيات هي صور الجوهر، لأنها تخرج المادة إلى الصورة، ويجعل هذه الصورة واضحة للعيان، فكل ما هو موجود فله صفة تميزه في مكان بذاته، وزمان بعينه، وانفصال الجوهر عن الصفات ينفي عنه الوجود، وبهذا فلا تمايز بين الماهية والجوهر، بينما التمايز يكون بين الماهية والظاهرة[38].

سادساً: الصفات الأساسية للمادة:

يمكن إيجاز الصفات الأساسية للمادة كما وردت في كتابه «عالم المادة» فيما يلي:

1 ـ توصف المادة بأنها خارجية، أي أنها توجد خارج الذهن أو الفكر.

2 ـ تتكون المادة من أجزاء، وتشغل حيزاً ملموساً من الوجود عندما توضع داخل إطار الفعل أو العمل، أو عندما توضع في موقف الاستعداد للفعل، ويتم ذلك في الوسط الطبيعي الملموس.

3 ـ يتضمن الفعل (العمل) التغيير، فإذا ارتبطت المادة بالفعل فإنها تعد في حالة حركة مستمرة، ويتم هذا التغيير في خلال فترة زمنية محددة، وفي مكان محدد أيضاً.

4 ـ تتوزع المادة توزيعاً غير متساوٍ تبعاً لتغيير وضع الفعل ورد الفعل ـ فضلاً عن تغير تشكيل المادة في المكان والزمان المحددين.

5 ـ يختلف تكوين المادة من وضع لآخر، كما يختلف بالنسبة لموقف من يلاحظها[39].

6 ـ توجد المادة في كائنات طبيعية مختلفة فقد تتحقق في إنسان أو حيوان أو جماد أو في شعور، أو صورة ذهنية، أو فكرة.

---

(37) المعجم الفلسفي المختصر (طبعة موسكو) ص ص 424-425.

(38) Santayana, «Soliloquies...», PP. 142-143.

(39) Santayana, «The Realm of Matter», PP. 201-202.

7 ـ يثبت وجود الحقائق الذهنية، وجود المادة التي تتكون من مجموع سلسلة الحوادث الطبيعية التي تعتبر ذات مؤشرات دلالية على الفعل، وتشير إليه.

8 ـ تعتبر حركة المادة في مجال الظواهر الطبيعية، حركة مستمرة لا تتوقف، دؤوب ليس لها نهاية، إلا إذا خرجت عن نطاق الفعل بقوة خارجة عنها.

9 ـ تظل كمية المادة هي هي، لا تزيد ولا تنقص برغم استمرار حركة الفعل وتغير صفاتها وكيفياتها وأشكالها، فالمادة لا تفنى ويمكن أن توجد من العدم.

10 ـ تختلف صيرورة المادة عند سنتيانا عن مثيلاتها في الفكر الفلسفي، فهي مثلاً صيرورة مادية عند سنتيانا، بينما هي صيرورة عقلية عند هنري برجسون[40].

سابعاً: فكرة الصيرورة والنزعة المادية:

ظهرت فكرة الصيرورة عند هرقليطس (540-475 ق.م) Heraclitus بمعنى السيلان العام، والتغير المستمر، ومن خلال التغير ينشأ الصراع بين الأضداد وينشأ عنها الوحدة والكثرة داخل الأضداد لا خارجها. إذن فكل شيء يسيل، ولا يوجد شيء ثابت، والمرء لا ينزل النهر مرتين، ففي هذه الصيرورة يكمن سر الوجود. وفي الثبات يكمن سر الموت والعدم.

ونجد في ثنايا فكرة الصيرورة عند هرقليطس معنى النسبية، وحتى السكون هو تغير بطيء لا تلحظه العين، فكلاهما، التغيير والسكون، نسبي، لا النهر يثبت ولا النار تظل دون تحول[41].

ويرى الباحثون أن نظرة هرقليطس لا تقوم على أساس علمي، بل على

(40) Ibid., PP. 233-234.

(41) د. علي سامي النشار وآخرين، «ديموقريطس: فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1972، ص ص 348-350.

أساس أنطولوجي (وجودي) فلسفي، لأنها نظرة كيفية وليست كمية، والنظرة الكمية إنما تتم في المادة، وهو ما لم يفطن إليه هرقليطس، وتنبه إليها أرسطو بعد ذلك[42].

فالصيرورة بهذا المعنى ـ لدى هرقليطس ـ هي التغير الأزلي، وهي الوحدة المطلقة للوجود، وهي القانون العام Logos الذي ينظم العالم وظواهره المتغيرة وهي الصراع الدائم بين الموجودات الحية، وهي أخيراً الأدوار اللامتناهية التي تتعاقب على الوجود[43].

ويختلف موقف هنري برجسون عن موقف السابقين والمعاصرين له، وأقصد بهم هرقليطس وسنتيانا، فعلى الرغم من قوله بالصيرورة أو الديمومة La Durée إلا أن صيرورته ليست مادية، بل عقلية، أي أنها حركة متصلة، ونشاط يقوم به العقل كي يصل إلى قضايا تحليلية تشمل موضوعاً ومحمولاً، وبينهما رابطة، نصيغ بداخلها أفكارنا حتى نصل إلى ما بين القضايا من علاقات، فإذا كانت هذه الصيغ ثابتة، كما تبدو لنا، فإنها تخفي في طياتها حركة متصلة، وصيرورة دائمة، وتغيراً خالصاً[44] فإذا نفذنا إلى عمق هذه الصيغ، وأدركنا ما وراءها توصلنا إلى أعماق فكرة الصيرورة، وسبيلنا إليها الحدس وليس العقل.

ويطلق برجسون اسم الصيرورة على العلاقة الخاصة التي بين الحياة والزمن، «ففي حين أن الزمان بمعنى الكلمة لا سلطان له على المادة الغفلي التي لا تخلق شيئاً ولا تفقد شيئاً، ولا يتقدم بها السن، فإن الديمومة من صفات الحياة، لهذا «يتطور» الأحياء، أي يتغيرون تغيرات أساسية تبعاً للزمان، وهذا التطور «خالق» بمعنى أنه يُحدِّد ويأتي بجديد، وينتهي إلى

---

(42) المصدر السابق، ص 351.

(43) د. محمد علي أبوريان، «تاريخ الفكر الفلسفي: من طاليس إلى أفلاطون»، الجزء الأول، ص 72.

(44) د. محمد فتحي الشنيطي، «المعرفة»، مصدر سابق، ص ص 192-193.

صور جديدة في جوهرها»[45]. كما أن الاحساس بالديمومة ما هو إلا الشعور بالعلاقة بين الماضي والحاضر، وبالفارق بينهما، ويمكن للإحساس أن يكون مبدعاً خلاقاً إذا كانت للعلاقات بين الديمومة والشعور القدرة على أن تولد علاقات جديدة عن طريق التركيب الذي يقوم به العقل[46].

وجد سنتيانا نفسه بين موقفين متعارضين يتناولان فكرة الصيرورة، موقف يراها مادة في حد ذاتها وموقف آخر يراها مبدأ أساسياً خلّاقاً، بينما وجدها هو مثل الماهية لا يطرأ عليها أي تغيير، أو على أقل تقدير لا تقبل التغيير، بمعنى أنها لا يمكن أن تكون هي نفسها، ثم تتحول إلى شيء آخر، إلا أننا لا نجد مثل هذا التحديد الصارم بين الأشياء في الواقع مثل تحديدنا لتمييز اللون الأحمر عن اللون الأخضر وإن كنا نستطيع ذلك التمييز تصورياً ومنطقياً فقط.

وإذا كان برجسون قد ربط الصيرورة بالحياة وجعلها صفة من صفاتها الأساسية، فضلاً عن ارتباطها بالزمان وتطوره الخلّاق، فإن سنتيانا جعلها مادية وربطها بتطور العلاقات المكررة بين الأشياء، وهي لديه وإن كانت مستمرة ومتواصلة فإنها ليست مجرد حوادث كالتي قال بها رسل، بل هي علاقات متكررة كالتي تنشأ بين الأب وأبنائه، فهم بالنسبة إليه تواصل مستمر أو صيرورة[47]، إلا أن سنتيانا لم يكن يعرف مداها في مجال الاستمرار والتواصل.

مما سبق يتضح أن موقف سنتيانا من الصيرورة يقترب أكثر من موقف هرقليطس منها باعتبار أن ما يجمعها معاً، نزعة واحدة هي النزعة المادية، وإن حاول سنتيانا أن يضفي عليها من أفكاره ما يجعلها تختلف عن صيرورة هرقليطس بعض الاختلاف.

---

(45) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة د. فؤاد زكريا، ومراجعة د. محمود قاسم، (الجزء الثاني)، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962، ص 276.

(46) المصدر السابق، ص 282.

(47) Dennes, «Santayana's Materialism», PP. 425-427.

ثامناً: الاختلاف بين العقليين والماديين:

تطرق بحث سنتيانا عن المادة إلى مناقشة الاختلاف الناشب بين أصحاب النزعة العقلية وأصحاب النزعة المادية. فأصحاب النزعة الأولى يرون أن هناك اضطراباً في الفكر المادي يعود إلى الأسباب الآتية:

1 - يرى العقليون أن سبب اضطراب الماديين الأول هو فشلهم في الاتفاق على تعريف واحد لمصطلح «الطبيعة» Nature لذلك فعندما وصفوا الطبيعة بأنها العالم الفيزيقي الملموس، فإنهم إنما قالوا ضمنا بوجود ما يقابل العالم الفيزيقي وهو وجود عالم آخر فوق الطبيعةMetaphysics عالم غير فيزيقي، مثالي وروحي[48].

2 - أساء الطبيعيون استخدام المنهج العلمي، وحاولوا تطبيقه في مجال آخر غير الذي استخدمه فيه أصحاب المناهج العلمية، فقد استخدموه بمعنى خاص في مجالات الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا، والفلك، وبعض العلوم المجردة الأخرى مثل المنطق والرياضيات، ويعني المنهج العلمي استخدام الخطوات المتفق عليها حتى الآن من ملاحظة دقيقة، ووصف وفرض الفروض، وتنبؤ واعٍ وتجربة تقوم على أساس كل ما سبق وأخيراً قانون عام يفسر الظواهر تفسيراً دقيقاً وسليماً. بينما يتناول الماديون المادة بطريقة تصورية وميتافيزيقية[49].

3 - اختلف كل من العقليين والماديين حول مفهوم العقل، فقد نظر إليه العقليون على أنه مجموعة من التناسق، يعمل بطريقة نسقية وشاملة، له القدرة على التحليل والنقد، نشط، قادر على اتخاذ القرار. بينما نظر إليه الماديون على أنه الصفة الرفيعة التنظيم للمادة، وحصره بعضهم في الدماغ البشري[50].

---

(48) Santayana, «The Realm of Matter», P. 186.
(49) Ibid., P. 186.
(50) Ibid., P. 187.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

4 ـ وهناك بعض الأسباب نذكرها جملة لا تفصيلاً مثل الخلط بين الوضعية والميتافيزيقا واختلاط مفهوم الشعور وعدم اتفاقهم على تعريف واحد له. ثم اتجاههم نحو المدرسة السلوكية الجديدة في علم النفس التي أنكرت الشعور، فالشعور هو ما تأتي به الطبيعة، ولا يقع بأي معنى من المعاني داخل إطار النطاق الإنساني[51].

مما سبق يتضح أهمية المادة لدى سنتيانا كاعتقاد ونسق فكري حتى أنه أنكر وجود عالم علوي يتصف بالخلود والأبدية والقداسة، طالما أن هذا العالم العلوي يفتقر إلى وجود المادة وهاجم سنتيانا الأفلاطونيين الذين وصفوا المادة بأنها صماء وسلبية وأنها أتت بالصورة التي نراها بها في العالم عن طريق الأفكار وليس عن طريق المادة[52].

ومما هو جدير بالملاحظة أن سنتيانا فيلسوف مادي على نحو مطلق، غير أن لديه ثنائيات كثيرة متعددة منها قوله بعالم الممكنات وعالم الواقع، وهي لا تتسق مع ماديته مما يؤدي إلى وجود خلل في نسقه الفلسفي، يضاف إلى خلل اعتقاده بوجود ثنائية بين النفس والبدن حيث يرى أن البدن هو سجن النفس (وهنا قول يتعارض مع ماديته المطلقة). إلا أنه يمكن انقاذ موقف سنتيانا المتناقض ونقول إنه تناقض ظاهري لأن النفس والروح لديه ليسا بالمعنى التقليدي ـ كما سنرى في الفصل السادس ـ بل إنها مجرد أشعار ووعي وليس جوهراً أو شيئاً خالداً يتميز عن البدن تميزاً مطلقاً.

---

(51) Ibid., P. 187.

(52) Ibid., P. 387.



الفصل الخامس

عالم الماهية

ويشمل:

أولاً: نظرية سنتيانا في الماهية.
ثانياً: الماهيات والوجود الخالص.
ثالثاً: الماهيات الأولية والثانوية.
رابعاً: الماهيات كحدود.
خامساً: الماهيات والحدس.
سادساً: سنتيانا ونظريات الماهية المختلفة.
سابعاً: تعقيب.



الفصل الخامس

عالم الماهية

أولاً: نظرية سنتيانا في الماهية:

رسخ في اعتقاد سنتيانا أن تناول الماهية بطريقة دقيقة سيؤدي إلى تناول بقية موضوعات الفكر بنفس القدر من الجودة، كما قر في يقينه أن كل من يخطيء في تناول الماهية، سيخطيء كذلك عند تناوله لبقية موضوعات الفكر.

ولكن ما هي الماهية، وما هي صفاتها، وما علاقتها بالواقع؟

يذكر ريتشارد بتلر ـ أحد الدارسين لفلسفة سنتيانا ـ أن مفهوم الماهية يصدق عليه التعريف التالي:

«إن الماهية هي جوهر أي وجود، سواء أكان وجوداً ممكناً أو فعلياً، أنطولوجياً أم منطقياً، مادياً أو مثالياً، تصورياً أو واقعياً، بسيطاً أم معقداً»(1).

وسوف ندرك بالبحث إلى أي حد ينطبق هذا التعريف على ماهية سنتيانا والذي يعرّف الماهية بقوله:

«إن الماهية هي أي شيء محدد، قادر على أن يظهر أو يكون موضوعاً للفكر، ووجود شيء له هذه الماهية مسألة خارجية، لا علاقة لها بالمنطق ولا بعلم الجمال. لهذا فإن سوء الفهم يزيد أضعافاً مضاعفة

---

(1) Butler, «The Mind of Santayana», P. 87.

إذا قلت أني أؤمن بالماهيات (الأبدية) لأن القارىء، (وربما الكاتب أيضاً) معرض لأن يفهم من الماهيات الأبدية الماهيات التي يدوم بقاؤها، وفي هذا قذف بنظريتي إلى السماء الأفلاطونية حيث قوى المغنطة والآلهة والنجوم التي تتحكم في مقادير الناس والأمم، وهكذا حشدت في زمرة أصحاب الخرافات البالية، بينما أنا عدو لخرافات الزمن الحاضر ذاتها»[2].

ويذكر سنتيانا في بداية كتابه «عالم الماهية» Realm of Essence أن الفهم أو الذهن يستطيع أن يميز بين الماهيات وبين الواقع دون أن يلجأ إلى التحليل الجدلي - على الرغم من أهميته - ويرجع السبب في قدرته على هذا التمييز إلى أن المثير الذي يقوم بتوجيه انتباه الإنسان إلى الوقائع الخارجية إنما يكون عن طريق البدن، وفي نفس الوقت يصاحب هذه الانتباه تقديم صورة حسية إلى العقل، ومن هنا يرى سنتيانا أن كل نسق عقلي هو في ذاته ماهية؛ لذلك تصدق الماهيات عندما توائم العقل، ولا سبيل للعقل كي يدرك الماهية إلا سبيل «الانتباه» وهو الانتباه الواعي، المركز، الخالص، والتام، ذلك الإنتباه الذي يعتبر ملكة إنسانية خالصة، من ثمَّ فإذا ركزنا الانتباه تماماً سيمكننا إدراك الماهية ومعرفتها[3].

ويصف سنتيانا الماهية بعدد من الصفات منها أنها فكر صرف، وبسبب كونها فكراً صرفاً، وبسبب عدم وجودها وجوداً فعلياً، وبسبب أزليتها، تتصل بالوجود المادي من الداخل، لا بوصفها امتداداً لما هو موجود أو جزء منه، لأنها ليست مادة، فضلاً عن أنها ذاتية، قابلة للتمثيل، وفردية، لا محدودة

---

(2) جورج سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي (الترنسندنتالي)»، في كتاب «فلسفة القرن العشرين» نشرها داجو برت رونز Dagobert D. Runes ترجمة عثمان نوية، مراجعة زكي نجيب محمود، سلسلة الألف كتاب رقم (464)، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ، ص 92.

(3) Santayana, George, «The Realm of Essence»: Book first of «Realms of Being», Charles Scribner's Sons, New York, 1942, PP. 3-16.
Also: «Skepticism and Animal Faith», PP. 67-74.

العدد، تتصف بالثبات، والصدق وتنبض بالحياة، وجودها ضمني لا فعلي، ويوضح سنتيانا فكرة الوجود الضمني بقوله:

«وثمة سمة من الأسطورة الأفلاطونية تعلق بفكرة الماهيات حتى يقال عنها أنها موجودة وجوداً ضمنياً لا وجوداً فعلياً، والوجود الضمني معناه الديمومة الكامنة والبقاء المطرد في الزمن، لكن الأزلية - وهي من السمات الذاتية لكل الماهيات - غير محدودة بزمن. لهذا فإن نفس الماهية قد تتكرر مرات كثيرة وحينما يحدث ذلك، أو حينما تتمثل لنا ماهية على نحو ما يفترض لقوانين الطبيعة أو الأخلاق في عالمنا، فلنا أن نقول أن هذه الماهيات موجودة ضمناً لكننا لا نقول بذلك على أساس أبديتها التي يحدثها زمن، بل على أساس ثبات مزعوم في الأشياء يحفظ للماهيات وظيفتها في الوقت الحاضر، فقواعد لعبة الشطرنج مثلاً باقية ما بقي لاعبو الشطرنج على التزامها. فإذا هجرت لعبة الشطرنج وانصرف الناس عنها، فإن قواعدها تصبح مجرد «قواعد ممكنة» أو ماهيات، وكل ما بقي منها هو «صدق» القول بأنها كانت في يوم من الأيام قواعد مقررة يلتزم بها اللاعبون»[4].

يتضح من النص السابق أن الوجود الضمني يعني بقاء القواعد وأزليتها التي تتصل إتصالاً أبدياً بالوجود لأن التغير لا يعني الفناء، وإنما يفيد التحول، ولا يلغي الماهيات ولكن يقوم باستبدالها. وسوف يظل الوجودان قائمان معاً، الوجود الضمني والوجود الفعلي حتى وإن لم يكن هناك عقل إنساني يدركها، لأنها فكرة، أو قاعدة ممكنة، «فهناك ما لا نهاية له من حقائق موجودة وجوداً ضمنياً، أي وجوداً ممكناً، وأن بعض هذه الحقائق قد سلك سبيله إلى الوجود الفعلي في هذه التشكيلات التي ندركها في عالم الطبيعة والتي قوامها خصائص وصفات ائتلفت معاً في مجموعات معينة هي

---

(4) سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي» «الترنسندنتالي»، ص ص 92-93.

هذه الأشياء التي نصادفها في خبراتنا، أي أن ما هو ممكن أكثر جداً ما هو كائن بالفعل»[5].

ويبين سنتيانا المبدأ الذي تقوم عليه الماهية، فيذكر في كتابه «مقولة الماهية» ما نصه:

«يقوم مبدأ الماهية على فكرتي الهوية والتطابق، لهذا توصف الماهية بأنها ذاتية، قابلة للتماثل والتطبيق، فضلاً عن أنها فردية. ويتحدد وجود الماهية تحديداً كاملاً على أساس تعريفها، ولا نقصد بالتعريف هنا استخدام كلمات بعينها، أو مصطلحات بذاتها ولكننا نقصد بالتعريف التعريف باستخدام الصفة أو الخاصية التي تميز الماهية عن أي ماهية أخرى، فكل ماهية هي ماهية فردية تماماً، لذلك لا توجد مشكلة في عالم الماهيات تتصل بتطبيق خاطىء، أو ما يمكن وصفه بالغموض، أو التغير أو التحول، أو بالتناقض. كما تتصف الماهية بأنها كلية، ويوصف عالم الماهية بأنه عالم الممكنات»[6].

وعلى ضوء النص السابق يمكن أن نقول أن العالم الذي يتغير من حولنا يتحدد وصفه في كل لحظة من لحظاته، وفي كل آن من آناته، فإذا انفصلت ماهية عن المادة التي تتجسدها فستظل عندئذ في هويتها المنطقية لا يعتريها التغير، أو كما يقول سنتيانا نفسه «ولو لم تكن الماهية هي ذاتها نفسها دائماً، لما أمكن التقاطها ولا اسقاطها ولا التعرف عليها ولا المباينة بينها وبين الصور التي قد يكتسي بها الوجود الفعلي قبلها أو بعدها. لهذا كانت الهوية الذاتية الأبدية الخالدة لكل ماهية من الماهيات هي إذن شرط إمكان التغير. وعلى الرغم من أن عالم الماهيات هو عالم كامل في وجوده الفعلي اللامتناهي، وعلى الرغم من كونه في وجوده ذاك غير متأثر بتطور الأشياء،

(5) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية، 1982، (طبعة أولى 1956)، ص 205.

(6) Santayana, «The Realm of Essence», PP. 18-19.

إلا أنه متصل إتصالاً وثيقاً ـ بسبب أزليته نفسها ـ بهذه التغيرات الدائمة»[7].

وفي رأي سنتيانا أن العقل الإنساني بما له من قدرات يستطيع إدراك بعض الماهيات إدراكاً ذاتياً وتلقائياً، والطفل أكثر قدرة على إدراكها لما يوصف به من فطرية وما يتصف به عقله من طهر وبراءة، فعندما يقوم الطفل بالتهام «تفاحة»، على سبيل المثال، أو يقوم باختطافها من يد طفل آخر وهو يداعبه، فإنما يتركز وعي الطفل وانتباهه على التفاحة (موضوع اهتمامه وانتباهه) وليس على أي شيء آخر[8].

وتقوم نظرية الماهية عند سنتيانا بدور هام حيث يمكنها أن تخلص الفيلسوف الذي أجهده البحث، وأعياه الفكر من النظر في المشكلات الفلسفية، ومن بينها مشكلة الثنائية Dualism خاصة الثنائية بين الإحساسات والأفكار، الجزئيات. . Particles والكليات Universals، المجرد Abstract والمشخص (العيني) Concrete، فالماهيات كلها متساوية لكل منها صفتها وخاصيتها التي تساعدها على أن تكون ماهيات متكاملة تكاملاً مثالياً»[9].

ويفسر الدكتور زكي نجيب محمود موقف سنتيانا ومبدأه بقوله:

«. . . بل الطبيعة مادة تسير إلى غير غاية، فلا هي غايتها تحقيق مبدأ خلقي، ولا هي تجري نحو هدف يقره منطق العقل ويقتضيه، وهذه الحقيقة المادية التي هي الطبيعة نفسها هي الأساس الذي عنه صدرت الحياة وصدر الوعي، ولولاها لظل الوجود كله من صنف واحد، هو وجود الجواهر (الماهيات) أو الأفكار الممكنة التحقيق، دون الوجود الآخر، وهو وجود تلك الجواهر (الماهيات) بعد أن لبست صورة حقائق فعلية، بل لم يكن الأمر ليقف عند هذا الحد لولا وجود الطبيعة المادية، إذ لولا هذه لما وجد العقل الذي يدرك تلك الأفكار الممكنة

---

(7) سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي»، مصدر سابق، ص ص 90-91.

(8) Santayana, George, «A General Confession», in: «The Philosophy of George Santayana», edited by P. A. Schilpp, U.S.A., 1951, PP. 16-17.

(9) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», P. 90.

التحقيق، وإذن كانت تلك الأفكار لتظل قائمة في دنيا «الممكنات» دون أن تجد سبيلها إلى التحقيق ودون أن تجد العقل الذي يدركها في دنياها تلك»[10].

ويرى بعض الباحثين مثل «ستولناخت» Stallknacht أن المُثل الأفلاطونية تعني عند سنتيانا الماهيات - على الرغم من إنكار سنتيانا لهذه الفكرة - أكثر مما تعني الأشياء الطبيعية الموجودة في الطبيعة، وبهذا فهي لا تتبع عالم المادة الذي تتفاعل فيه المواد في كل لحظة من لحظاتها مكونة الصورة تلو الصورة، ولكنها تتبع نظاماً أو عالماً لا زمنياً Realm of Timelessness أو العالم الثابت غير المتغير قبل أن تتجسد في عالم الواقع، إلا أن سنتيانا أراد أن يضيف تحفظاً ما فقال أن المُثل كموجودات لا زمانية لا تترك تأثيرها المباشر على سير الأحداث الطبيعية، وفي رأي ستولناخت أن سنتيانا تخلى - مؤقتاً - عن حذره المتسم بالشك، وأبدى اقتناعاً مؤداه بأن أصل الأشياء، وتطور الحياة إنما يخضع لظروف الاحتمالات التي يقوم بتوجيهها الكمال المثالي Ideal perfection والذي تتوق إليه النفس[11].

ثانياً: الماهيات والوجود الخالص:

لا شك أن نظرية الماهية تعد حجر الزاوية في فلسفة سنتيانا في الوجود، كما أن الوجود الخالص Pure Being من أكثر الأفكار التصاقاً بالماهيات، فهو ما يبدو للوجود الإنساني، وهو ما يمدنا بالموضوعات المنطقية والجمالية مباشرة، فلا غرو إذن أن تتعرض فكرة الوجود الخالص لسهام النقد من جانب من يدرسونها، إلا أنها على الرغم من ذلك تعد ماهية

---

(10) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد» مصدر سابق، ص 208.
وانظر أيضاً: د. زكي نجيب محمود «نافذة على فلسفة العصر» كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 أبريل 1990، ص 100.

(11) Stallknacht, Newton P., «George Santayana», Pamphlets on American writers, University of Minnesota Press, No. 100, U.S.A., 1971, P. 43.

من أغنى الماهيات، يخلع عليها سنتيانا من الصفات ما يجعلها بحق ماهية مطلقة، لا تتعلق بشيء وتتعلق بها الأشياء.

يقول سنتيانا عن ماهية الوجود الخالص ما يلي:

«... ويمكن أن يقال أيضاً عن الوجود الخالص أنه مطلق، وخالد أبدي، فإذا فكرنا ملياً فيما تخلعه عليه من صفات أدركنا أنه يخلو من التبعية للحوادث العارضة، كما يخلو كذلك من الحوادث التي تعتمد على العلل الوقتية في الخبرة الإنسانية، فهو الصورة اللامادية التي لا ينضب لها معين الماهيات، وبرغم ذلك فقد أنكر بارمنيدس أنها مطلقة، لأنها لا بد وأن تعطينا تشخيصاً عينياً للموجودات التي توجد في الطبيعة وفي نفس الوقت يؤكد سبينوزا على طبيعة الوجود التي يسميها «جوهراً»، ويذكر سبينوزا أن طبيعة الوجود يجب أن تكون واضحة وأن تتوازى كل الشواهد والدلالات مع الصورة الموجودة في العالم المادي، غير أننا نرى هذه الشواهد والدلالات مجهولة»[12].

ويضم الوجود الخالص جميع الماهيات غير المحدودة في عددها والتي تكون ماهية واحدة مطلقة Absolute Essence مما يجعل هذا الوجود الخالص مصدراً عاماً لكل الماهيات، وهو نواة هذا الوجود. ويرد سنتيانا هنا على سبينوزا وسائر الميتافيزيقيين الذين يرون أن الوجود الخالص جوهر، لأنه بهذا المعنى سيكون وهماً حيث يشتمل على كل الجزئيات وأحياناً يقوم بدعمها، فالوجود الخالص لا يشتمل على الحدود الجزئية ولا يدعمها لأنها ليست متضمنة من الأصل في الوجود، بل لأنها تعتبر مادة داخل الجزئيات التي تمنحها الوجود. وبناءً عليه فالجوهر يعد مجرد مادة، وعن طريق حركات الجواهر أو المواد يتم وجود كل حقيقة في العالم الطبيعي على حدة[13].

---

(12) Santayana, «The Realm of Essence», PP. 50-51.

(13) Ibid., P. 52.

«إن الوجود الخالص(*) يختلف عن سائر الماهيات، ويمكن تعريفه بأنه لا شيء بالمقارنة بين «لا شيء» Nothing و «لا شيء» «آخر» Nothing else، ومن ثم وقع بعض الباحثين في الحيرة عندما نظروا في معنى الوجود Being، والوجود بمعنى Existence(**) وبالرغم من براءة التسوية بين المعنيين إلا أنهما لا يتساويان»[14].

ويثار سؤال من قراءة النص السابق وهو: هل يفصل سنتيانا بين الوجود والماهية؟

ويجيب سنتيانا على هذا السؤال بأنه لا يفصل بين الماهية والوجود، كما ظن البعض ومنهم جوزيارويس، ولكن سنتيانا يميز بين الاثنين، حيث أنه من البديهي أن الشيء لا يمكن أن يكون له وجود ما لم يكن له طابع خاص يميزه، ومع ذلك فالوجود يتضمن التغيير أو خط التغيير بمعنى أن الأشياء قد يصيبها التحول أي تسقط عنها إحدى الماهيات وتحل أخرى محلها، وعندئذ ـ نتصور وهماً ـ أن الماهيات المفقودة قد انفصلت فعلاً عن الوجود، كما تنفصل أوراق الشجر الميتة عن أغصانها، إلا أن هذا الكلام لا يتسم بالدقة في نظر سنتيانا، لأننا قد نستطيع فصل أشياء تقع على مستوى واحد كما يفصل بحر المانش بين انجلترا وفرنسا. ولعلهما كانا في يوم من الأيام أرضاً متصلة لكن لا يستطيع شيء من الأشياء أن يخلط بين الوجود والماهية كما لا يستطيع أحد أن يخلط بين هندسة البناء والموسيقى. وأن الماهية المفصولة، كورقة الشجرة الميتة، تظل ذات الماهية لا يعتريها التغير وإن كانت هي نفسها شرطاً لإمكان التغير[15].

(*) يعني الوجود الخالص أو البحث أنه متقدم على المادة أو خارجها، وتؤدي محاولة عزل الوجود عن المادة إلى المثالية. انظر: «المعجم الفلسفي المختصر»، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 530.

(**) انظر الفصل الثاني.

(14) Ibid., PP. 45-46.

(15) سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي»، مصدر سابق، ص 90.

إذن من الطبيعي أن يتضمن الوجود الخالص الماهية، كما يمكن أن نصفه بالبساطة وقوة التركيز، فضلاً عن امتلاكه القدرة على النفاذ إلى عمق الأشياء، فنجد ما هو كلي الوجود Omnipresent وما هو كلي الوجود بالجوهر Substance وهو منبث في جميع الماهيات، بل وفي جميع نواحي الحياة من أفكار ومشاعر واحساسات.

ثالثاً: الماهيات الأولية والثانوية:

ذكر جون لوك (1632-1704) J. Locke في كتابه «مقال في العقل البشري» أن الأفكار التي تأتي من الحواس إلى العقل هي أفكار بسيطة من قبيل اللون والشكل والصلابة وما إليها، وعندما يصب العقل نشاطه عليها يربط بينها مما يؤلف أفكاراً مركبة لا يقابلها محسوس مشخص خارجي كما هو الحال في الأفكار البسيطة. كما تناول لوك صفات الجسم المادي فقسمها إلى صفات أولية قائمة في الأشياء، لا تنفصل عنها، فهي إذن صفات حقيقية، وصفات ثانوية وليدة نشاط العقل، تعتمد عليه، أما القوى فهي قدرة كامنة في الجسم بفعلها يتم التغيير في شكل أو تركيب أو حركة الجسم بفضل ما لها من صفات أولية، لا تختلف باختلاف الأفراد، بل هي واحدة لدى الجميع[16].

قام سنتيانا باستعارة مسميات لوك السابقة وطبقها على الماهيات. وذكر أن الماهيات الأولية هي التي ترد إلينا عن طريق الحدس، وتتصف بالكلية، والفردية، تقوم بذاتها أي حاصلة على اكتفائها الذاتي، فضلاً عن أنها مستقلة تستمد عناصر وجودها من داخلها لا من الخارج.

أما الماهيات الثانوية فهي أضعف من الماهيات الأولية، ماهيات باهتة، مجرد ظلال مثل التي تبدو على جهتي الخط المستقيم، ولا تستمد وجودها من داخلها بل من الخارج.

---

(16) د. محمد فتحي الشنيطي، «المعرفة»، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1962، (طبعة أولى 1956)، ص ص 112-115.

كما قسم سنتيانا الماهيات إلى ماهيات مركبة وماهيات بسيطة، أما الأولى فتتركب من عناصرها الأساسية على وجود علاقات كلية تربط فيما بين صور الوجود المحددة، كما يسبق الحدس Intuition والتوحد Identification في الماهية المركبة الحدس في الماهيات البسيطة وذلك طبقاً للظروف الفسيولوجية والنفسية المحيطة بها[17]. وأصر سنتيانا على أن يسمي الأشياء الواقعية، أو الوحدات المشخصة بالماهيات المركبة، وهي الماهيات المألوفة لدينا كأفراد تعيش في طبيعة واحدة.

رابعاً: الماهيات كحدود:

ينتهي الجدل في رأي سنتيانا إلى الحدس حيث تنتظم الحقائق والعلاقات في نسق واحد منظم هو الماهية الكلية الفردية، والمقصود بالجدل. هنا تغير المركب الذي تحل به ماهية جديدة، ينتفي على أثرها وجود ماهية سابقة، وبهذا تتصل الماهية بالجدل على نحو ما من الأنحاء، كما تتصل الأشياء بالخبرة، فالخبرة، كما يعرفها سنتيانا، هي الرصيد المتراكم من الحكمة التي تجمعها الإنسانية، والخبرة هي ما يضيف إلى علمي علماً آخر، وإلا لأصبحت حلماً من أحلام اليقظة[18].

بيد أن الأسماء تمنح عادة للأشياء ولا تعطى للماهيات، وهي أسماء علم Proper name، إنها دلالات تشير إلى الأشياء الطبيعية كما تعطى الأسماء لأصحابها وهم موجودات طبيعية مثل: «محمد» و «أحمد» و «علي» و «منضدة» و «شجرة»، فهذه الأسماء لا تميز الماهيات بعضها عن البعض الآخر بحدود قاطعة بل تشير إلى أشياء طبيعية توجد بيننا، ومع ذلك فمن الممكن أن نمنح بعض الأسماء للماهيات مثل اسم «المربع» و «الجمال». وللأشياء وجود مستمر، يبتعد عن الجدل، فالشيء جزء من الطبيعة، يتشكل من المادة مثل «سقراط» الذي يعتبر جزءاً من الطبيعة محدداً بحدود الميلاد

(17) Sprigge, «Santayana: an examination of his philosophy», PP. 76-77.

(18) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», P. 138.

والوفاة وربما كانت له علاقات مختلفة مع أناس آخرين، إلا أن حقيقته تكمن في حياته ووجوده[19].

وإذا كانت الماهيات تستخدم كحدود، والحد هو الكلمة أو مجموعة الكلمات والألفاظ التي يمكن أن تستخدم كموضوع أو محمول في قضية، أو هو كل ما يمكن أن نفكر فيه، أو نتحدث عنه باعتباره موضوعاً أو محمولاً في قضية[20]، إلا أنها (أي الماهيات) برغم استخدامها كحدود تتصل بالعالم الخارجي، أي بالعالم الطبيعي تتكيف معه ويعملان معاً في تناسق ونظام. ويتفق الحد والماهيات في اتصافهما بالبساطة وأنهما أوليان لا يقبلان القسمة إلى أجزاء مثل سائر الأشياء المادية الأخرى، وكل من يحاول تحليل الماهيات إلى عناصرها الأولى إنما يفكر بعقل الفيلسوف الطبيعي الذي اعتاد أن يرد الطبيعة إلى عناصرها الأولى كما فعل فلاسفة اليونان السابقين على سقراط وبناءً عليه فليس للماهيات ماضٍ يوصف بالتاريخ، فالتاريخ يقال عن الحوادث الطبيعية الجارية التي تتضمن حركة الفكر الإنساني.

خامساً: الماهيات والحدس:

يفترض سنتيانا أن وجود الماهيات يعني وجود الحدس ذاته في نفس الوقت، وعلى الروح أن تتأمل هذه الماهيات وصفاتها في كل لحظة من لحظات حياتها، لأن الماهيات هي الموجود الحقيقي. أما الحدس فمهمته الكشف عن الوجود الخالص، فضلاً عن أن الحدس إنما يكون مستوعباً في موضوعه لذلك يصعب إدراكه بسهولة لأنه ليس منفصلاً عن موضوعه.

وتساهم العقول مساهمة فعالة في وجود الماهيات بما لديها من قدرة على التأمل والاستيعاب، ومن ثم اتضح لسنتيانا سبب تسمية أرسطو لعالم الماهيات بالتوازن A deity، ويبين سنتيانا علاقة الماهية بالحدس بقوله:

---

(19) Santayana, «The Realm of Essence», PP. 108-109.

(20) Lucc, A.A., «Logic», Dover publication, Inc., Britain, eighth impression, 1973, (First printed 1958), P. 13.

«إن الماهية بدون حدس لن تكون فقط مجرد لا وجود، وإنما ستكون أسوأ من ذلك، أي أنها ستكون موضوعاً للافكر، وهدفاً للامجهود، وسر أو مثال مطلق للاحياة. وستصبح الماهيات بلا قيمة. . .، فضلاً عن فقدانها لكل جلال وبالتالي ستفقد الحياة جلالها ووجودها المتحول»[21].

وفي رأي سنتيانا أن هناك ثمة خطأ يتعلق بمفهوم الماهية حين «يظهر» في ميدان الحدس، حيث أن رؤية أية ماهية جديدة أو مجرد تصورها يعني وقوع حدث جديد، لحظة طبيعية جديدة في العالم الطبيعي. لكن ـ والسؤال لسنتيانا ـ هل هذا الذي برز إلى الوجود هو الماهية نفسها؟

ويجيب سنتيانا بالآتي:

«إن كلمة مظهر غير محددة المعنى فقد تعني مظهراً كاذباً لا ينم عن الحقيقة، أو قد تعني حضور الشيء حضوراً محققاً، فإذا كان أحد الناس يرى لوناً أخضر حين يعرض عليه طابع أحمر، كانت الخضرة مظهراً زائفاً إذ لا يوجد طابع أخضر. ولكن الخداع البصري الذي أدى إلى ظهور الطابع الأخضر هو حادث يقع، ويكون بهذا المعنى السيكولوجي حقيقياً تماماً. لأنه جزء من خبرة شخص موجود فعلاً، وله أسباب فسيولوجية عند هذا الشخص. لكن الطابع الأخضر نفسه ليس له وجود مادي كما للطابع الأحمر. وهكذا لا يكون الإحساس دليلاً على وجود الشيء المحس»[22].

وتنشأ الماهية عن طريق الاهتمام الذي يوليه الإنسان لها، فإذا وصل هذا الاهتمام إلى الذروة وصل إلى الحدس المتضمن في الماهية، أي في موضوعه، على الرغم من اختلاف الحدس عن الماهية. إن الحدس شيء موجود، يعي ذاته وينشط حيناً ويخبو حيناً آخر[23].

---

(21) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», PP. 126-128.

(22) سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي»، مصدر سابق، ص 94.

(23) Op. Cit., P. 130.

وإذا افترضنا مع أرسطو ـ كما يقول سنتيانا ـ أن الكون يوجد في حالة توازن دائم إذن فسوف يكون لحدس الماهيات صلة وثيقة بهذا الكون. والحدس الذي يقول به أرسطو حدس ذو طبيعة مقدسة، له آثار على الكائن ويتمثل في صورة جمالية أو أخلاقية أو لفظية، وبالتالي يمكننا وصفه بالثبات والضرورة كما توصف الماهية أيضاً بالثبات والضرورة، إلا أن سنتيانا يقر في نهاية بحثه أن الفرق بين الماهية والحدس يبدو عميقاً وقوياً، فهما ينتميان إلى عالمين مختلفين في الوجود[24].

سادساً: سنتيانا ونظريات الماهية المختلفة:

لا شك أن سنتيانا لم يتحدث عن «وجود» جديد، كما أنه لم يكن أول من يتناول مبحث الوجود بالبيان والتفسير. ويؤكد سنتيانا أن هذا «الوجود» الذي ربطه بالماهية إنما هو عالم مألوف لدى الفلاسفة وإن كان ليس كذلك لرجل الشارع، وذلك لفرط قربه منه، ومعايشته له.

وكان لاكتشاف سقراط «فلسفة المعاني» أو «الماهيات» التي تجلت بعد ذلك عند أفلاطون ثم أرسطو، والتي ترى في الوجود مجموعة من الأشياء العقلية والمعقولة أكبر الأثر في مصير الفلسفة، وانتقالها من معالجة المقولات الكمية التي عالجها الطبيعيون والفيثاغوريون إلى المقولات الكيفية، مما مكن من التمييز بين موضوع العقل وموضوع الحس، وغير من روح العلم تغييراً تاماً[25].

وتختلف نظرية سنتيانا في الماهية عن نظرية المُثل الأفلاطونية التي تقدم المنطق والأخلاق الأفلاطونية، والتي تُعد حقائق طبيعية، على سائر الأفكار الأخرى، فضلاً عن أن عالم الماهية في إطار عالم الوجود الذي يعرضه سنتيانا، يحرر الأفكار السقراطية من اللبس والغموض وتداخلها مع القوى الطبيعية. وقد اعتقد أفلاطون أن أفكاره وأساطيره إنما هي «ماهيات»،

---

(24) Santayana, «Scepticism...», P. 133.

(25) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، مصدر سابق، ص 53.

بل اعتقد أن «وجوده» الخالد، والجوهري هو «الماهية». ويلخص سنتيانا موقفه من الأفكار الأفلاطونية بقوله:

«عندما يكون هناك فلسفة مثل الفلسفة الأفلاطونية، تأسست على حدس الماهيات، فإنها سرعان ما تجسدها، وتضعها في إطار واقعي ملموس، أما النفوس والقوى الأخرى وهي موضوعات اعتقاد فهي لا تؤدي إلى الحدس. ولا عجب أن نرى أنساقاً أخرى، تهتم أساساً بالحقائق المزعومة من فيزيقية، وسيكلوجية أو لاهوتية. ويجب على العقل الذي يجد نفسه متحيراً أن يتوقف عن تأمل الماهيات المجردة لأنها ماهيات وأفكار فوق مستوى العقل (على الرغم من كونها عقلية). أما العالم الخارجي فتوجد به الأشياء والحوادث وتتحرك جميعها داخل إطار من العلاقات الخارجية»[26].

وشارك ليبنتز في مبحث الوجود بسؤال ألقاه على نفسه - في القرن السابع عشر - مؤداه: على أي أساس برز إلى الوجود الفعلي هذا العالم الراهن من مجموعة العوالم الممكنة التي لا نهاية لعددها؟

وأجاب ليبنتز على سؤاله بقوله:

«إن الله قد اختار هذا العالم الفعلي من بين الممكنات لأنه «أفضل» الممكنات كلها، أي أنه (لم يكن في الإمكان أبدع مما كان) ولذلك وقع اختيار الله على هذا الذي «كان» أي أن مبدأ الاختيار هو مبدأ «خلقي» من قبل الخالق الذي خلق واختار»[27].

وميّز الفريد نورث هوايتهد في كتابه «العلم والعالم الحديث» (1925) تمييزاً واضحاً بين الماهيات والمناسبات أو الوقائع التي تحدث فيها، فكل شيء لا نهائي أبدي وسرمدي هو في نفس الوقت فردي في تكوينه وله خاصيته التي يختص بها. وكل شيء لا نهائي أبدي، وسرمدي هو في حد

---

(26) Santayana, «The Realm of Essence», PP. 157-158.

(27) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، مصدر سابق، ص 206.

ذاته نفسه ولا شيء آخر، أي أنه ذاتي، فإذا ما حدث تشويه أو تحريف للماهية الفردية نتج عنه شيء لا نهائي يختلف عن الماهية الفردية، وهكذا نجد أن التحقق الفعلي Actualisation هو اختيار بين ممكنات وكل ماهية من تلك الماهيات المذكورة لها علاقة ضرورية بحسب طبيعتها بشيء آخر يتصف باللانهائية والأبدية. وبهذا المعنى الذي ذكره هوايتهد فإن الكيان الفعلي Actual Entity يقابل الماهية عند سنتيانا حيث يتصف الكيان الفعلي بالفردية واللانهائية والثبات[28].

كما حاول هوايتهد أن يجيب على سؤال ليبنتز الخاص بالوجود الفعلي الذي اختاره الله من بين العوالم الممكنة، فقال «إن مبدأ اختيار ما هو فعلي من بين الممكنات مبدأ «عقلي»، لأن هذا العالم الواقع هو أقرب عالم يمكن تصوره إلى منطق العقل[29].

غير أن سنتيانا رفض أن يكون مبدأ اختيار العالم الفعلي الواقع من بين العوالم الكثيرة الممكنة هو المبدأ الخلقي الذي قال به ليبنتز، كما أنه ليس هو المبدأ العقلي الذي جاء به هوايتهد، وأقر سنتيانا أن المبدأ المقبول لديه هو المبدأ المادي الصرف الذي يرى أن الطبيعة وجدت هكذا، وهكذا جاءت سننها، ثم بعد ذلك يجيء العقل الذي هو جزء من الطبيعة.

وتوسع «ادموند هوسّرل (1859-1938) Edmund Husserl في كتابه عن «الفينومينولوجيا» Phenomenology. وكان فيلسوفاً مثالياً متعالياً يعمل بالتحليل النفسي فضلاً عن اشتغاله بالفلسفة، وضع الفكر في إطار التأمل، وركز على لفظ «خالص» Pure عندما نظر في الماهيات، فالأشياء التي تدخل عالم الظواهر يجب أن تكون منتقاة، خالصة، تعيش في حدس كامل، هذه الماهية يمكنها أن تكون معقدة وغنية في ذاتها، فضلاً عن استطاعتها سبر غور

---

(28) د. علي عبد المعطي محمد، «الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980، ص ص 217-222.

(29) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، ص 206.

الزمن، وتعمق الصيرورة التي تأتي عن طريق استمرارية الحدس.

ويذكر هوسرل أن علمي الهندسة والظواهر علوم لها ماهيتها الخالصة، «هذه الماهيات هي الظواهر البينة بأنفسها أي (المدركة مباشرة في جميع وجهاتها)، كما أكد أنه يمكن تأسيس علوم دقيقة مثل الرياضيات إذا كانت قائمة على الماهيات الثابتة»[30].

واتفق الفلاسفة الوجوديون المؤمنون والملحدون على السواء أن الوجود يسبق الماهية، وأن الوجود هو وجود عيني مشخص، فسرها بعض الفلاسفة ومنهم «ديدرو» و «فولتير» و «كنط» بأنها الطبيعة البشرية التي يتكون منها الإنسان، ويشترك فيها بنو الإنسان جميعاً»[*].

ويمكن إيجاز موقف سنتيانا من الماهية كما يلي:

1 ـ إن جميع الماهيات فردية ومكتفية بذاتها أي أنها تقوم بنفسها وتستمد وجودها من داخلها.

2 ـ إن نشأة الماهيات ممكنة وليست مستحيلة.

3 ـ ليس للماهية قانون أو قاعدة.

4 ـ يعتبر المنطق معبراً تعبر عليه اللغة في مجال الماهيات للموضوعات التي لها صلة بها.

5 ـ توجد ماهيات عامة[**].

ويرى ريتشارد بتلر أن للماهيات وظائف أخرى هي:[31].

أ ـ تحافظ الماهيات على صيرورة الوجود بإحداث التغيرات الضرورية من زيادة ونقصان.

---

(30) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السادسة، 1979، ص 460.

(*) انظر الفصل الثاني.

(**) انظر الفصل السادس من كتاب سنتيانا «عالم أو مقولة الماهية».

(31) Butler, «The Mind of Santayana», P. 173.

ب ـ تعمل الماهيات الخاصة بالحدس كرموز لموضوعات التأمل والمعرفة.

جـ ـ للماهيات قيمة أخلاقية وجمالية باعتبارها موضوعات للفكر.

سابعاً: تعقيب:

لا شك أن نظرية الماهية من النظريات الأساسية في فلسفة سنتيانا، وقد أكد جوزيا رويس هذه الحقيقة عندما ذكر أن لب فلسفة سنتيانا هي «الماهية»، إلا أنه أضاف أن سنتيانا فصل بين الماهية والوجود وهو ما أنكره سنتيانا، لأن الفصل بينهما يجعلنا نفصل بين الوجود وصفات الوجود، خاصة وأن البحث قادنا إلى أن الماهيات ما هي إلا صفات، فكيف نفصل بين الوجود وصفاته، أي كيف نفصل بين الإنسان وصفاته التي هي جزء منه.

ومن خلال دراسة الماهية تبين أنها فكر صرف، وبسبب أزليتها وخلودها تظل موصولة بالوجود المادي من الداخل، لا بوصفها امتداداً لما هو موجود أو جزء منه بل هي أي شيء محدد، له القدرة على الظهور، وعلى أن يكون موضوعاً للفكر.

وكان من الطبيعي أن تواجه فلسفة سنتيانا في الوجود ونظريته في الماهية، نقد الفلاسفة والباحثين، ومن بينهم أستاذه رويس، ويعتبر سنتيانا هذا النقد من الانتقادات المبكرة، ونبوءة من تلك النبوءات التي تساعد على تحقيق نفسها بنفسها، كما يقول سنتيانا نفسه، وقد أشار سنتيانا في كتابه «شروح في الشعر والدين» إلى المُثل الأفلاطونية وأكد على أنها والإلهيات والتمسك بأهداب الدين وجميعها في نظرة «مُثل» أنها من وحي الخيال. فإذا أخذناها في الاعتبار، وحاولنا التعرف عليها كماهيات بحتة خالصة، فإنه يتضح لنا أنها تكشف عن الأشياء والمشاعر معاً.

وبالرجوع إلى نظرية الماهية عند سنتيانا، نجد أنها تأتي بمعنى خاص، إنها ليست نفس الماهية التي نعرفها عندما نقوم بعزلها، أي عندما تكون مجرد عنصر في ماهية معقدة أو مركبة، عندئذ ستكون ماهية ثانوية ليس لها دور مثل بقية الماهيات الأولية. والحق أن سنتيانا حير القارىء عندما تحدث

عن مجموعتين من الماهيات أولية وثانوية، الأولى تمثل كل شيء والثانية ليست شيئاً ذا بال، فلماذا إذن أتى على ذكرهما، وقام بتصنيفهما، طالما أن منبع كل شيء ومصبه هي الماهيات الأولية وأن الماهيات الثانوية تشبه أشباح أفلاطون المطبوعة على جدران الكهف، مجرد صور وأوهام ضعيفة لحقائق وماهيات قوية تنطلق بحرية خارج جدران الكهف.

والحق يقال أن سنتيانا حيّر الكثيرين عندما قدم للعالم نظريته في الماهية، ونسوق أمثلة على هذا الإرتباك: «إن الماهيات ليست وجوداً ممكناً، «(عالم الماهية، ص ص 26-27) ومع ذلك «فهي صور أصلية متميزة للوجود الممكن» (عالم الصدق، ص 430)، «المعطي (الماهية) هي صورة ذهنية an image (النزعة الشكية والإيمان الفطري، ص 34). ولكنها ليست متخيلة Imaginary (عالم الماهية، ص 29) إن المعطي هو «فكرة» an Idea (النزعة الشكية. . .، ص 35) إلا أنه «ليس فكرة» (عالم الماهية، ص 41). «إننا لا نعرف الماهيات، ولكننا نعرف فقط الأشياء والحوادث» (النزعة الشكية. . .، ص 169). ومع ذلك «فإننا نعرف الماهية عن طريق الخبرة التي هي السبيل الوحيد لمعرفتها» (النزعة الشكية. . .، ص 276).

إن «الروح هي عبارة عن مقولة، وليست وجوداً فردياً» (النزعة الشكية. . .، ص 275)، ومع ذلك فإن التجربة أو الخبرة الفردية هي «روح مفكرة» (النزعة الشكية. . .، ص 204)، «كل المعطيات والأوصاف هي ماهيات متساوية، وهي حدود اللغة الإنسانية (النزعة الشكية. . .، ص 204)، «إلا أن الماهيات لا تختلط باللغة الإنسانية (عالم الماهية، ص 41). «نحن نصف ونحدد الماضي باستخدام الذاكرة، ونصف ونحدد الذاكرة باستخدام الحدس الحاضر Present intuition (النزعة الشكية. . .، ص 151) «إلا أننا، على الرغم من ذلك، نحدد ماهية بأخرى لأن تحديد الماهية في ذاتها يعتبر تحديداً مطلقاً» (عالم الماهية، ص 37)[32].

---

(32) Butler, «The Mind of Santayana», P. 169.

ونحن لا نسوق هذه الأمثلة لكي نبين التناقضات التي وقع فيها سنتيانا، ولكننا نذكرها فقط لكي نشير إلى التناقضات وأصلها. إنها لم تنشأ فقط من قصور في دقة التعبير، ولكنها نشأت بصفة أساسية من قصور كفاءة التمييز بين الموجودات المتميزة، وعلى سبيل المثال يقول سنتيانا «إن صيرورة الطبيعة، لا يمكنها أن تكون صيرورة، كما لا يمكن ملاحظتها، إذا لم تحدث الصيرورة من خلال الماهيات، فهي من خلال صور الوجود تختلف من صيرورة إلى أخرى»، ثم يصف سنتيانا الماهية بأنها «أي صورة واقعية يرتديها أي شيء آخر يحدد طبيعتها أو يكشف عنها للعقل الواعي المنتبه» (النزعة الشكية. . .، ص 306).

ورأى «دراك» Drake أن فكرة الماهية هي خليط من الصفات المعقدة، بينما قال عنها «برات» Pratt أنها «كليات منطقية»، في حين تكون الأشياء مكانية Spatial أو على الأقل زمانية مؤقتة. ووصف «روجرز» Rogers الماهية بأنها الخاصية التي «تعطى لبعض الوقائع التي توجد مستقلة عن العملية المعرفية». أما تشارلز سترونج فيذكر أنها: «الماهية المنطقية للشيء الواقعي الملموس، وهي كل ما يمكن اكتشافه ومعرفته عن هذا الشيء الواقعي»[33].

ويمكن القول أن الماهيات ليست مجردات، بمعنى أنها مجردة عن المادة لأن التجريد معنى معرفيّ وليس سيكلوجيا، ولذلك تتجسد الماهيات الأشياء حتى تتناسب ومذهب سنتيانا المادي. فالإنسان الذي يرى «كرة» مثلاً يفترض أن لها مجالاً وهو كروي أو دائري الشكل، فالأفكار لها دلالات نشير بها إلى الأشياء الموجودة في الواقع الفعلي، وعندما تحدث عملية التجريد فإنها تحدث لكي تكشف فقط للإنسان، الذي يرى «الكرة»، عن ماهية الشيء».

---

(33) Ibid., PP. 74-75.
See also: Santayana, «Scepticism...» P. 168.

فضلاً عن أن الماهيات ليست إحساسات أو أفكاراً، فإذا ما تساءلنا عما إذا كان سنتيانا يرى أن الفكرة هي ماهية بالمعنى المعرفي، نجده يجيب بالنفي. فالإحساسات والأفكار إنما هي حوادث متجددة، تدعم الماهية، إلا أنها ليست هي نفسها ماهيات.

وقد حاول سنتيانا عن طريق تساوي الماهيات بالوجود، وليس تساوي الوجود بالماهيات أن يجعل الماهيات متساوية ومطلقة، ودون أن يربط بين الوجود كفكرة مجردة Being والوجود بمعنى يكون Existence ويقف منهما موقفاً محايداً يحسب له كفيلسوف، كما نتج عن دراسة الماهية أن أصبح للوجود اتجاهان أو وجودان بالمعنى السابق ذكره، وكلاهما مكون من حوادث وجواهر ثابتة وماهيات ولا يوجد الاتجاهان معاً ولا يغيبان معاً، فلكل وجود خاصيته التي يختص بها، وليس لكل خاصية وجود، فالوجود يمكن أن يختلف ويتنوع بدرجة كبيرة، إلا أنه لا يتمتع بكل أنواع اللانهائية الممكنة، فالوجود إذن ليس كالماهية مطلق.. ولا نهائي[34].

إن سنتيانا كفيلسوف جمال وأديب وشاعر استخدم الخيال ليصل به إلى عالم الماهيات، وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول أن عالم الماهيات عالم وهمي خيالي، عالم ملهم فيه ممكنات غير واقعية لم تتحقق بعد. لقد وقع سنتيانا في مأزق منهجي ونسقي إلا أننا نستطيع أن ننجيه بأن نقول أن عالم الماهيات عالم يتعلق بالفن والجمال عند فيلسوف الفن والجمال، إلا أنه ليس فيلسوفاً أنطولوجياً مثل هوايتهد أو صمويل الكسندر أو جون ديوي، كما أنه ليس فيلسوفاً ميتافيزيقياً مثل جوزيا رويس أو مارتن هيدجر وهذا ما لمسه القارىء في الفصل الثاني من النص الذي سقناه لسنتيانا عندما ذكر أن طبيعة الماهية لا تتبدى على أحسن وجه اللهم إلا في الجميل.

(34) Morris, Grossman, «Reality Revisited: The Controlled Ambiguity of Santayana's Realms, Editor Caws, Peter, New Jersey, 1980, P. 130.

يتضح مما سبق أن عالم الماهية عند سنتيانا عالم جمالي مطموس لذلك طرح العديد من التعريفات والاستخدامات المتنوعة للماهية، مما يعطينا انطباعات ومفهومات متباينة حتى ليبدو في النهاية أن مفهوم الماهية مفهوم معقد، صعب المراس، لأنه متداخل بين مفهومات ميتافيزيقية فضلاً عن سيطرته على عالمي الفن والجمال.



الفصل السادس

عالم الروح

ويشمل: تمهيد

أولاً: مصطلحات سنتيانا.

1 ـ الجسم.

2 ـ الكائن الحي.

3 ـ النفس الحاسة.

4 ـ الحيوان.

5 ـ النفس.

6 ـ الذات أو الشخص.

7 ـ الروح.

ثانياً: طبيعة الروح عند سنتيانا.

ثالثاً: عالم الروح عند سنتيانا.

رابعاً: الروح والإرادة.

خامساً: أسباب اضطراب الروح

1 ـ العاطفة.

2 ـ الإرادة الكلية.
3 ـ الألم.
4 ـ الصراع بين الدوافع الأولية.
سادساً: الروح والاتحاد.
سابعاً: الروح والحرية.

الفصل السادس

عالم الرّوح

تمهيد:

تحتل مشكلة الخلود مكاناً ممتازاً في تاريخ الفكر الفلسفي عامة، ومشكلة النفس الإنسانية باعتبارها جزءاً من هذا الوجود خاصة. وتتضح أهمية دراسة النفس على مر العصور مما نجده في كتابات ونقوش وطقوس ورسومات وآثار الحضارات الإنسانية القديمة وعلى رأسها حضارة قدماء المصريين.

وسنحاول إيجاز بعض ما أثير حول «النفس» لنتبين آراء السابقين حولها مثل رأيهم في وجود النفس وطبيعتها وحدوثها وقدمها وفنائها وخلودها.

ولنبدأ بالفكر اليوناني الأصيل لنرى أن طاليس نظر إلى النفس باعتبارها قوة محركة تسري في جميع الأجسام. واعتقد كل من ديوجين وانكسيمانس أنها هواء. ورآها هرقليطس جرماً لطيفاً ناري الطبيعة، وهي نار أثيرية تتغير باستمرار. أما أنباذوقليس فقد جعلها تتكون من تراب. وذهب الفيثاغوريون وديموقريطس ولوقيبوس إلى أن النفس نوع من النار والحرارة، وتتألف من ذرات نارية كرية الشكل، (على أساس الاعتقاد السائد بأن الدائرة هي أكمل الأشكال)، لطيفة سهلة النفاذ إلى الأشياء المادية، فالنفس مادية مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، وهي مبدأ الحركة في الأجسام الحية[1].

(1) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، مصدر سابق، ص 39 وما قبلها.

وقال الرواقيون Stoics أن كل جسم مكون من مواد دقيقة تشبه الهواء أو البخار يسمونها «أنفاساً»، وهي تتحرك حركة لطيفة من مركز الجسم إلى سائر أطرافه حركة دائبة لا تنقطع، وتعود وحدة الأشياء إلى حركة الانقباض التي تقوم بها النفس وكل مادة تتحرك على نفس الوتيرة، غير أن تيار الأنفاس التي يتألف الجسم منها تتداخل وتتغلغل أجزاؤها بعضها في بعض، بحيث يحتوي كل جزء منها على جميع الأجزاء الأخرى. وهكذا يستطيع أصغر الأجسام أن يداخل أكبرها جرماً وأن يجوس خلاله»[2]. وقد عرفت هذه النظرية في تاريخ الفكر الفلسفي بنظرية «المداخلة» وهي من ابتكار فلاسفة الرواقية.

ويعالج أفلاطون موضوع النفس من خلال معالجة نظرية المثل الأفلاطونية ويدّعي أفلاطون أن النفس كانت موجودة قبل اتصالها بالبدن وهبوطها من عالم المثل إلى عالم الوجود البدني المادي الواقعي، وناقش أفلاطون أقوال السابقين عليه مثل قولهم أن النفس هي توافق العناصر المؤلفة للبدن، وأنه ليس لها وجود ذاتي، وأنها كالنغم بالنسبة للآلات والأوتار، وأنها كالنوتي داخل السفينة. وتوصل إلى أن للنفس وجوداً حقيقياً، ومن أدلة وجودها تذكرها للمثل وحنينها للعودة إليه، وتدبير حركة الجسم والعمل على خلاصة مما علق به من شوائب الدنيا وشهواتها[3].

واعتقد أفلاطون بخلود النفس بعد مفارقتها للبدن وتخلصها من شهواته وآثاره وأورد في محاورة «فيدون» حجج خلودها والتي منها حجة الأضداد، وأن الضد لا يتولد من شيء غير ضده[4]، وحجة التذكر، تذكر النفس للعلم

---

(2) د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971، ص ص 156-158.

(3) المصدر السابق، ص ص 88-89.

(4) أفلاطون، «فيدون»، ترجمة د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف بمصر، 1965، ص 45.

الذي تلقته في عالم المثل[5] في زمن مضى، وحجة الجمع بين الحجتين السابقتين وتقوم على أساس فكرة التناسخ، ثم حجة تمايز النفس عن البدن. فالنفس غير منظورة بينما أعضاء البدن منظورة فهو النافذة التي تطل منها النفس على العالم الخارجي، غير أن هذه المعرفة تكون محدودة بحدود وسائل الجسد الحسية، ويظل هناك للنفس ميدانها الخاص في المعرفة الباطنية، معرفة كل ما هو خالد، باقٍ، أزلي، معرفة وتعقل المثل، ويسميها أفلاطون أحياناً بالحجة التي تتعلق بموضوعات الحواس والفكر، وترتكز على فكرة أن الشبيه يدرك الشبيه، فالجسد يلائمه الفساد والانحلال لأنه ترابي، ومادي، والنفس يلائمها الخلود لأنها بسيطة وإلالهية[6].

وعنى أرسطو بدراسة النفس واعتبرها من موضوعات العلم الطبيعي، فهي مبدأ الحياة والكائن الحي، ويقصد بالنفس Psyché «الشعور ويطلقه اليونانيون للدلالة على ظواهر الحياة من تغير وتحول وتعقل»، والنفس هي صورة الكائن الحي المكون من هيولي وصورة، كما ترى أن انفعالات الإنسان تصدر عن مركب الصورة والهيولي، أو النفس والجسم، وكذلك الإحساس والتعقل[7].

ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي» ذو حياة بالقوة وهي فردية، شخصية لها منهج خاص لدراستها يقوم على البرهان والقسمة. كما أن النفس هي «ما به نحيا ونحس ونفكر ونتحرك في المكان». ومن وظائفها الإحساس الذي لا يتم بدون جسم، والفكر القائم على التخيل، ولا يتحقق التخيل بدون جسم أيضاً، فالنفس تمارس وظائفها من خلال البدن الذي وصفناه الآن بأنه نافذة النفس[8].

---

(5) المصدر السابق، ص 48 وما بعدها.

(6) المصدر السابق، ص 61.

(7) د. محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو»، ص ص 117-120 وما بعدها.

(8) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص 156-162.

واعتبر أرسطو النفس محركاً غير متحرك، تحرك الجسم المتصل لها، ولا تتحرك بذاتها، لأن حركة الشيء عنده على نحوين: فالشيء إما أن يتحرك بشيء آخر، مثل حركة البحارة في السفينة، وإما أن يتحرك بنفسه كحركة الجسم في المكان، لكن النفس ليس لها مكان طبيعي تتحرك فيه[9].

وقسّم أرسطو النفس إلى نفس نباتية أو نامية مولدة في الحقيقة لكائن شبيه بالمغتذي ووظيفتها النمو والتوليد، وتوجد في الإنسان والحيوان على السواء، ولا يتم الإحساس إلا عن طريق النفس، وبها تتم القدرة على إدراك الموضوع ونقيضه. أما الحواس الباطنة فيمثلها الحس المشترك والتخيل والذاكرة. وتشتمل النفس الناطقة على العقل المنفعل الذي يسمى أيضاً العقل المستفاد، أي العقل بعد حصوله على الصور المعقولة بالعقل ويشتمل كذلك على العقل الفعال، وهو المبدأ الذي يقدم الصور المعقولة للعقل المنفعل ويخرجه من القوة إلى الفعل بعد تعقله لهذه الصور. وما دام العقل الفعّال قد أصبح عقلاً بالفعل فإنه سيكون محركاً غير متحرك، ويأتي من خارج ويحل في الجنين. ويستمد معرفته من الصور الخيالية المأخوذة عن الحس، كما يقول أرسطو في كتاب «تكوين الحيوان».

ويخلص أرسطو إلى أن الإحساس هو مصدر المعرفة الأول، سواء أكانت حسية أم عقلية، فليست موضوعات العقل جميعها معقولات خالصة قائمة بذاتها، كما يقول أفلاطون بل هي معاني يجردها العقل من الصور المحسوسة، والنفس ليست مفارقة بطبيعتها كما اعتقد أفلاطون، بل هي صورة للجسم متحدة به اتحاداً جوهرياً[10].

وتطور مفهوم النفس لدى الفلاسفة بقدوم العصر الوسيط وانتشار الديانتين المسيحية والإسلامية. فقدّم القديس أوغسطين (354-430) بحثاً دينياً وفلسفياً في النفس ذكر فيه أن الجسم جوهر ممتد يختلف عن الفكر، وأن

(9) د. محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفكر الفلسفي: أرسطو»، ص ص 125-126.
(10) المصدر السابق، ص ص 123-125.

النفس الإنسانية هي صورة الله وهي روحانية، غير منقسمة، تجمع في طياتها العقل والإرادة والذاكرة، وليس للنفس قوى متمايزة، بل لها أفعالاً مختلفة، متغيرة مثل كل مخلوق، ويتم التغير في موضوع، وموضوع التغير المادة[11].

وفي رأي القديس توما الأكويني (1225-1274) أن النفس جوهر روحي، لها قوة خاصة لإدراك الماهيات، هي العقل، وللنفس فعل تستقل به دون الجسم الذي يقوم بوظائفه الحسية والنامية. ويلزم عن روحانية النفس أنها خالدة لا تفسد، ويستدل توما الأكويني على خلودها من كون العقل الذي يدرك الوجود مطلقاً، «فالنفس الإنسانية تبقى إذن بعد فساد الجسم، مع إستعدادها للاتصال به، ونزوحها الطبيعي إليه من حيث أنها صورة الجسم، وهذا هو الأصل الطبيعي للبعث»[12].

وعالج الفكر الفلسفي الإسلامي مسألة النفس من منظور فلسفي يوناني، ويدور حول فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو. فأكد الكندي أن جوهر النفس من جوهر الله، وهو نور من نوره، وإذا فارقت النفس البدن تكشفت لها الأشياء والحجب، وصارت شبيهة بالله[13] ويتمشى قول الكندي مع حقائق القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[14].

واتجه الفارابي اتجاهاً أفلاطونياً فرأى أن الإنسان مؤلف من عنصرين أو جوهرين أحدهما عالم الحس ويمثله البدن، والآخر من عالم الأمر وتمثله الروح، ويقول الفارابي مخاطباً الإنسان: «فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك». كذلك نجده

---

(11) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط»، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 36.

(12) المصدر السابق، ص ص 169-170.

(13) د. محمد جلال أبو الفتوح شرف، «الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي»، المكتبة الفلسفية، دار المعارف، الاسكندرية، 1969، ص 234.

(14) سورة «ق» الآية 22.

يقول «إن الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر ولا يتعين بإشارة، ولا يتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت، وتسبح في عالم الملكوت، وتنتقش في خاتم الجبروت»[15].

كما يرى الفارابي رأياً غريباً - يعود إلى تأثره بالفلسفة (الأفلاطونية المحدثة). وهو أن النفس تفيض من العقل العاشر، وهو الذي يسميه «واهب الصور»، أو روح القدس. ونتبين من أقوال الفارابي محاولته التوفيق بين تعريف أفلاطون وأرسطو للنفس. أما في مسألة خلود النفس، فموقفه فيها مضطرب، ويميل إلى أرسطو أكثر، وأخذ بفلسفته في هذه النقطة فقرر الفارابي أن الأجسام متى فنيت لم يعد هناك ما يدعو إلى اختلاف النفوس، وعندئذ فإنها تتحدد وتكون نفساً كلية[16].

وفي الفلسفة الحديثة ذكر رينيه ديكارت أن وجود النفس علامة بينة على فعل الخلق فالنفس كائن في الزمن، ووعي مباشر بالوجود الزمني. وتدرك النفس الكوجيتو Cogito «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فالوجود هو الذي يرفعنا من قائمة العدم، ويقيمنا في كل لحظة في الوجود، أي يجعل خلقنا «خلقاً مستمراً» Création continuée وديكارت يطبق نظرية الخلق المستمر فيما يتعلق بوجود النفس[17].

وذهب ديكارت إلى أن النفس جوهر متمايز عن جوهر البدن، مما جعله يشك في الجسم فإن «وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم فإني أعرف الفكر بالفكر نفسه، أما الأجسام فلست بمستطيع قط إدراكها إلا في الفكر وبالفكر. فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية، ولم يعرف الجسم

---

(15) د. محمود قاسم، «دراسات في الفلسفة الإسلامية»، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1967، ص 35.

(16) المصدر السابق، ص ص 35-36.

(17) د. نجيب بلدي، «ديكارت»، مصدر سابق، ص ص 134-135.

إلا بالظن وبالتخمين»[18]. والنفس روح بسيط مفكر، أيسر في معرفتها من البدن، لأن النفس حين تعرف بدناً «كموضوع» تدرك نفسها دائماً «كذات»[19]. والجسم إمتداد هندسي، قابل للقسمة والحركة، غير أن ديكارت أخطأ عندما جعل الغدة الصنوبرية مكاناً لسكنى النفس، وجعلها مصدر حركتها. وفي النهاية أعلن ديكارت استحالة تصور إتحاد حقيقي بين جوهرين متمايزين ولكن كليهما يعرف بالعقل، وفي نفس الوقت يعجز العقل عن فهم العلاقة بينهما بوضوح[20]. وقد عرفت هذه النظرية فيما بعد بنظرية التفاعل المتبادل Interactionism بين النفس والجسم، أو بين حالاتنا النفسية والعقلية وبعض التغيرات الفسيولوجية.

وعلى الرغم من أن جون لوك يعتبر أحد أساطين المذهب التجريبي إلا أنه قال عن النفس أنها مجموع معان بسيطة مدركة بالتفكير، ولم ينكر وجودها بسبب جهلنا بطبيعتها وردها إلى ذاتية الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن فعلاً ماضياً، وأن «الذاتية الشخصية» تقوم في ذاتية النفس أي تظل في بقائها هي هي، ولم يتعرض لوك للعلاقة بين النفس والمادة، على اعتبار أنهما جوهران مجهولان بالنسبة لنا، لأن العقل يجهل كنههما ولا يدرك سوى الظواهر[21].

وأصبح الطريق ممهداً بعد ذلك لظهور نظريات أكثر جدة استفادت من تقدم العلوم في كافة المجالات منها:

*** نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism[*]:**

نظرية مادية في النفس تفسر علاقة النفس بما يتم من تغيرات

---

(18) د. عثمان أمين، «ديكارت»، مصدر سابق، ص 154، عن «مبادىء الفلسفة» لديكارت، الباب الأول، مادة 8.

(19) المصدر السابق، ص 165.

(20) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ص 82-84.

(21) المصدر السابق، ص ص 148-149.

(*) الظاهرة الثانوية، أو الظاهرية المصاحبة مذهب يقول بمصاحبة العمليات العقلية

فسيولوجية في المخ، وكان توماس هكسلي (1825-1895) Thomas Huxley من أول الداعين إليها حيث أن «الإنسان آلة واعية بلغ فيه الوعي أعلى درجات التطور البيولوجي في عالم الحيوانات. وأن الإنسان مؤلف من جسم وعقل، الجسم هو الأصل والعقل فرع تابع عنه في سلم تطوره»[22]. قام سنتيانا بتطوير هذه النظرية عندما ناقش موضوع النفس. ثم تطورت عنها نظرية أخرى عرفت باسم نظرية الانبثاق.

*** نظرية الانبثاق Emergent theory:**

تبناها ونادى بها كل من لويد مورجان وصمويل الكسندر وبرود وفيجل، أقروا جميعاً بأن «العقل الإنساني حين انبثق أو نشأ عن الجسم في تطوره البيولوجي المعقد في تركيب الوظائف اكتسب خصائص أساسية جديدة تختلف عن خصائص البدن وليس في متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها أو يبين خصائصها أو يتنبأ بها»[23].

ولقد تعرضت نظرية الانبثاق إلى النقد بسبب قولها بتطور شيء شعوري هو العقل عن شيء مادي هو الجسم، فهما من طبيعتين مختلفتين، لذلك قال أصحابها بوجود نظرية تجمع بين النظريتين السابقتين عرفت باسم نظرية الموازاة.

*** نظرية الموازاة بين النفس والجسم Psycho-physical parallelism:**

وتسمى أيضاً نظرية الموازاة النفسية العصبية Psycho - neural parallelism وقال بها أصحابها تحت تأثير فلسفة ديكارت وهم سبينوزا ومالبرانش وليبنتز، فضلاً عن علماء النفس التجريبي الألمان وفي مقدمتهم «فشنر» Fechner (1801-1887) وهو من سماها بنظرية الموازاة، وكولر Köhler (أحد رواد نظرية الجشطلت في علم النفس) وتتلخص النظرية في

للعمليات الدماغية وهما من اللفظ اليوناني Epiphania واللفظ الإغريقي epi-phania أيضاً وهما بمعنى الإعلان أو الظهور manifestation (قاموس ماكيملان)، ص 343.

(22) د. محمود زيدان، «في النفس والجسد»، مصدر سابق، ص ص 188-189.

(23) المصدر السابق، ص 189.

وجود علاقة وثيقة بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية وهي علاقة ليست عِلّية لاختلاف طبيعة الشعور عن الجسم. ودعا مالبرانش إلى نظرية المناسبات أو «التدخل الإلهي»(*) Occasionalism وتعني أن حدوث حادثة عقلية - مثل إرادتي تحريك ذراعي ويعد بمثابة فرصة لله ليحدث تغيراً معيناً في بدني تتبعه حركة الذراع، وكذلك الحال في كل الحوادث النفسية والفسيولوجية. والله علة هذه الموازاة الدقيقة»[24].

وأطلق عليها ليبنتز إسم «التجانس المحدد منذ الأزل Pre-stablished harmony وخلاصة قوله أن «الحوادث النفسية والفسيولوجية مظهران متوازيان لحقيقة واحدة». وأهم الاعتراضات التي وجهت إلى نظرية الموازاة أنها نظرية تقوم على الخبرة الذاتية، كما أنها لا تقدم حلاً يفسر العلاقة بين حالتين مختلفتين هما النفس والجسم[25].

*** النظرية السلوكية الفلسفية:**

ترفض هذه النظرية الصياغة الديكارتية لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم، وتقترح بدلاً منها نظرية أخرى مؤداها «أن النفس أو العقل لا معنى لهما أو دلالة سوى أنها نماذج معينة من السلوك في البيئة الخارجية أو استعداد له إذا توافرت ظروف مناسبة»[26] وبالرغم من أن أصحاب هذه النظرية توصلوا إلى أن الإنسان كائن مادي فريد في نوعه من جهتي النفس والحس إلا أنها لم تسلم من توجيه الاعتراضات إليها.

*** نظرية الشخص:**

نظرت نظرية الشخص Person theory التي وضعها بيترستراوصون (1919-?) وآخرون إلى مشكلة العلاقة بين النفس والجسم كأنها غير موجودة

(*) هذه التسمية من اقتراح الأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان حيث رآه مناسباً لفحوى النظرية.

(24) المصدر السابق، ص ص 191-192.

(25) المصدر السابق، ص 193.

(26) المصدر السابق، ص 197.

حتى يمكن حلها ويبدأ ستراوصون بنقد نظرية ديكارت واعتباره أن النفس جوهر، وذلك لصعوبة تحديده وتصوره، كما أن فصل ديكارت النفس عن الجسم فصلاً قاطعاً يجعل معالم الإنسان ضائعة، وملامحه الفردية غير موجودة على الإطلاق، بالإضافة إلى صعوبة اغفال خصوصية الحياة النفسية للإنسان، والتي قال بها كل من فتجنشتين وجلبرت رايل، وعليه وضع ستراوصون نظرية ترى العالم جزئيات أساسية وجزئيات تابعة يقوم أحدهما على الآخر، مما نتج عنه كتصور الشخص تصوراً أساسياً أو أولياً، يمكنك الحديث عنه مستقلاً عن حالاته النفسية والعقلية وحوادثه البدنية والفسيولوجية»[27].

وتوصل ستراوصون إلى أن الشخص ليس جسماً فقط، كما أنه ليس نفساً فقط. وقال أن الإنسان «كائن مادي لكنه كائن مادي فريد بسبب ما به من حياة نفسية وعقلية تميزه عن سائر الكائنات العضوية واللاعضوية»[28].

ونكتفي بهذا القدر من الإشارة إلى الدراسات السابقة التي تناولت موضع النفس من وجهات نظر متعددة.

أولاً: مصطلحات سنتيانا:

في بداية كتاب سنتيانا «عالم الروح» The Realm of Spirit يقدم لنا مجموعة من المصطلحات الهامة التي لا بد من الإشارة إليها لفهم فلسفته عن الخلود، وهي المقولة الرابعة في منظومته الرباعية التي عالجت عالم الوجود قبل أن ننقل منها مقولة الصدق إلى الجزء الخاص بنظرية المعرفة.

وهذه المصطلحات هي:

ـ الجسم: Body:

يحدد المفهوم القديم الإنسان بصفاته الجسمية فقط، أي باعتباره جسماً له وزن، وهذا المفهوم صحيح في عالم المادة، فنتحدث عن جسم بين

---

(27) المصدر السابق، ص 201.

(28) المصدر السابق، ص 202.

أجسام أخرى، مما يمكننا من التعامل مع كل جسم على حدة كأنه وحدة قائمة بذاتها، مجرد أوزان صماء، ويتجاهل هذا الإستخدام الصفات غير المادية للإنسان وعلاقاتها مع الصفات الأخرى للمادة.

ـ الكائن العضوي الحي: Organism:

ما زال هذا المصطلح ينظر إلى الإنسان على أنه جسم، لأنه من الضروري أن يكون التنظيم الذي يشير إلى الكائن الحي موجود في مكان ما، وفي مجال محدد بذاته. ولكن الجسم يعتبر كائناً حياً فقط بما له من قوة حيوية تتمثل في التغذي والتكاثر. وبهذه الوظائف تصبح الحياة «جسمياً» مستمرة، ومتصلة ـ ولو نظرياً ـ بقوى الكون الديناميكية ككل. وهكذا يصبح الكائن الحي نسقاً مغلقاً على الصفات الحيوية، ويمثل في نفس الوقت ـ نواة في العملية الكونية العامة(29).

ـ النفس الحاسة: Psyche:

هي الصورة غير العضوية للمادة inorganic matter وعلى الرغم من تميزها عن المادة الصماء من الناحية المنطقية إلا أنها تميل إلى تكرار نماذجها مرات كثيرة يستحيل احصاؤها، وتملك القوة الكامنة التي تمكنها من تكرار أنماطها، وتكمن هذه القوة الكامنة في البذرة الموجودة في الكائن الحي، وهذه البذرة غامضة تميل دائماً إلى الإعلان عن نفسها من خلال تكرار نماذج الكائنات الحية إلى ما لا نهاية.

ـ الحيوان: Animal:

جميع الكائنات الحية كائنات طبيعية ولها نفوس حاسة، ولها علاقات ديناميكية مع العالم الطبيعي المحيط بها، والنفس الحاسة نباتية vegetative تسعى للبحث عن مصدر لغذائها، فهي إذن حيوانية.

وتعتبر النفس الحاسة تمهيداً ضرورياً لظهور الروح Spirit وتقوم النفس

(29) Santayana, George, «The Realm of Spirit», Charles Scribner's Sons, U.S.A/ 1942, P. 569.

الحاسة بتحديد الدور الأخلاقي الذي يجب أن تقوم به الروح، كما تساعد الكائن الحي على أن يوجد وجوداً فعلياً. فضلاً عن تمكينها للدافع (الحافز) الموجود داخلها لتحديد الصورة والفعل الصحيحين، بالإضافة إلى الدور الذي تقوم به للتمييز الروحي بين الخير والشر مما يتيح لها القوة للاستمتاع بعمليات الإدراك المعرفي.

ولا شك أن الإرادة والذكاء يتعلقان بالروح، غير أن الإرادة تعتبر أعمق من الذكاء، ومع ذلك فإن الذكاء بدون إرادة لا يجعل للروح وجوداً، لأن غياب الذكاء لن يمكن الإرادة من التمييز بين ما يراد وبين ما تعانيه، وهو ما يساعد على الانتقال من المرحلة النباتية إلى مرحلة الوعي الحق[30].

ـ النفس: Soul:

النفس بمعنى Soul مصطلح له وجهان، وجه مادي وآخر مجرد، فإذا نظرنا إلى النفس بهذا المعنى، من الخارج، أي من الناحية البيولوجية، فإنها تكون النفس الحاسة، وإذا نظرنا إليها من الناحية الأخلاقية، أي من الداخل فهي النفس فقط وهذا الاختلاف والتبادل في مواقع النظر إلى النفس يجعلنا نخطىء في شيئين منفصلين، الأول: أن النفس من الناحية البيولوجية فهي نوع من التنظيم الفيزيقي. الثاني: إذا نظرنا إليها من الناحية الأخلاقية هي الروح الخالصة Pure Spirit ويتضمن كلاً من الشعور والحياة المعرفية النفس، وهي بهذا المعنى ليست وعياً بالذات Self-conscious فلا ترى شيئاً غير ذاتها. وتعمل كواسطة في عملية الإدراك. وعندما تستيقظ بداخل النفس الحاسة الروح، تتحول إلى نفس بمعنى Soul، فتتحرك داخل جسم الإنسان مما يمكنه من التمتع بعواطفه وآماله الخاصة، ويتيح قدراً من زيادة القوة والخبرة للإنسان.

ويمكن لهذا النوع من النفس الخروج من جسم لكي تحل في جسم

---

(30) Ibid., P. 570.

آخر، أو تظل تعيش بمفردها تفكر وتتحدث مع نفسها دون أن تحاول الحلول في جسم آخر.

إن النفس الحاسة، أو تلك الصورة المحددة للتنظيم والحركة الموجودين داخل جسم الفيل، فلا يمكن أن ينتقلا لكي يحلا في جسم ذبابة. أو أن تنتقل قدرة الناس على التمزيق إلى الآلة الموسيقية، أو العكس أن تنتقل قدرة الآلة الموسيقية على العزف إلى الفأس.

والنفس بهذا المعنى يصبح لها وجود مستقل بيّن، تتمثل ملكتها في قدرتها على الرغبة والتخيل، والانتقال من جسم إلى آخر[31].

ـ الذات أو الشخص: Self or Person:

وإذا كان يبدو أن الذاكرة والأحلام، والتأملات الصامتة، كلها تفصل النفس عن الحياة الجسمية، فإن العلاقات الاجتماعية، والممارسات الأخلاقية، كانت تعيد اتصال النفس بالعالم، ليس من الناحية البيولوجية، ولكن من الناحية الاجتماعية. فالإنسان لا يستطيع من الناحية الاجتماعية أن ينفصل عن جسمه، ولكنه لا يحتل بما في جسمه من صفات مكانته في المجتمع، أو يقتنع بفرديته، أنه شخص، وذات وشخصية لها مكانة من الناحيتين التشريعية والاقتصادية، فيعيش الإنسان بطموحاته، وعواطفه وسمعته[32].

وكما نرى فإن كل الأفكار التي نوقشت في الفقرة السابقة ترى أن النفس Soul لا يمكنها أن تخرج إلى الوجود بدون سر الوجود، ألا وهو الروح، ومع ذلك فإن هذه الأفكار على الرغم من ضرورتها، ليست أفكاراً روحية، ذلك أن اهتمامات الإنسان تتعلق أساساً بكل ما هو بيولوجي، فيزيقي حيواني، حتى الأفكار الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والحياة الأبدية

---

(31) Ibid., P. 571.

(32) Ibid., P. 571.

كلها أفكار مستعارة من الدوافع الحيوانية والحسية(33).

ـ الروح: Spirit:

ذكرنا أن النفس الحاسة تأخذ شكل النفس بمعنى Soul ـ وهي مرحلة وسطى بين النفس الحاسة والروح ـ عندما توقظها الروح. فالروح هي وعي طبيعي تكشف عن العالم ومكانها فيه، وللروح أسماء عديدة منها الوعي، والانتباه، والشعور والفكر، وأي اسم آخر يشير إلى كل ما هو داخلي، مثل ما يفرق بين اليقظة والنوم، وبين الحياة والموت. وهذه التفرقة تفرقة مطلقة من الناحية الأخلاقية، أما من الناحية الفيزيقية فإن ولادة مثل هذه الروح تأخذ فترة طويلة من النمو.

وتستطيع الروح أن تنساب خلال الإنسان، إلا أنه لا يوجد فيها شيء دائم، أو قدرة كامنة، إنها النور الخالص الداخلي Pure inner light والواقع الأبدي. فالحياة الداخلية للروح هي جزء من الحياة الطبيعية. والفروق الموجودة بين الروح والحياة هي فروق جزئية. فالروح تتبع الكمال الداخلي، كما تتبع الفنون والطموحات، ولكنها لن توجد أو يكون لها كمال يسير من خلفها إذا لم يكمن في النفس الطبيعية natural soul ملكة طبيعية(34).

إذن فعلى ضوء مصطلحات سنتيانا السابقة، نستطيع أن نتساءل ما هي طبيعة الروح لديه؟

ثانياً: طبيعة الروح عند سنتيانا:

نستطيع من خلال التعريفات التي وضعها سنتيانا في الفقرة السابقة أن نحدد طبيعة الروح لديه. فالروح تتطلع إلى الوحدة والكلية معاً، فضلاً عن أملها في مغادرة هذا العالم المحدود بحدود طبيعية لا يمكن التخلص منها، مما يجعل الروح تتناقض من حيث الوجود مع سائر العناصر الطبيعية الأخرى.

---

(33) Ibid., P. 572.

(34) Ibid., P. 554.

ويقول سنتيانا عن الروح الإنسانية:

«تتناقض الروح الإنسانية تناقضاً وجودياً مع سائر العناصر الطبيعية الأخرى مثل: الهواء، والأثير، والطاقة، والحركة، والجوهر، فالروح الإنسانية هي الشاهد على مدى التناسق البادي في الكون، وهو ترنستندنتاليته، ومع ذلك فإن بها الدافع الذي يدفعها إلى مصاف الوحدة والكلية الحقيقيتين، وبهذا تصبح هذه الوحدة والكلية من ثمارها بعد أن يتم نضجها. وتشعر الروح بنوع من القربى مع العناصر الطبيعية (وغير الطبيعية) مثل الهواء، والأثير، والطاقة والحركة والجوهر. وبرغم ذلك فإن الروح تعاني من وجودها بسجن البدن وتتطلع إلى مجالات بعيدة تحلم بالإنطلاق إليها، غير أنها تدرك في النهاية أنها حبيسة نطاق فيزيقي يتسم بالحساسية»[35].

ويتضح من النص السابق أن الروح من طبيعة تختلف عن سائر العناصر الطبيعية الأخرى، والتي يمكن أن نصفها بأنها مادية، ومع أن الروح تعاني من سجنها في حدود البدن الضيقة، إلا أنها تميل إلى الفعل معه لا بدونه، لأن مظاهر فعلها لن تبدو أمام الآخرين إلا من خلال البدن. ومع ذلك فهي تميل إلى تحررها من حدود البدن لأن المجال الذي تحلم به أوسع وأرحب.

وطالما أن الروح تختلف في طبيعتها عن سائر الموجودات الأخرى، حيث توصف بأنها نور باطني خالص تتبع الحياة من وجهين، وجه داخلي تنزع فيه الروح نحو الكمال، ووجه خارجي يتمثل في مجال الفنون واتساقها وملائمتها للملكة الطبيعية في الإنسان.

ولننظر في قول سنتيانا:

«طالما أن الروح تختص بطبيعة تختلف في نوعها عن سائر الموجودات الطبيعية الأخرى، إلا أنها تشترك معها في الوجود، فتشارك البدن

(35) Ibid., P. 562.

لبعض الوقت وتتعامل معه عن طريق الانفعالات، غير أنها تشعر بالأسى لعدم قدرتها على الانطلاق، وتحريرها مثلما نحرر عصفوراً من قفص مكسور . . »[36].

وتختلف الروح عن المادة في كون الروح مفكرة وشاعرية، تعتمد على الخيال، بينما المادة ـ بما فيها البدن ـ على الرغم من ديناميكيتها فهي صماء، لا تدرك الروح ولا تعي وجودها. والروح أو الوعي لا يقوم بذاته، بل إنه يحتاج إلى آلة مادية تمنحه بعداً وجودياً، وعليه فإن الروح ليس لديها القوة لأداء أي عمل مثلها في ذلك مثل جميع الماهيات، بل إنها تعيش وتزدهر لأنها تعي الأشياء المادية من حولها، وعليه فهي تدرك كلاً من الماهية والوجود الفعلي Existence[37].

وهناك أشياء تتعلق بالروح لأنها من طبيعتها مثل الحدس الذي يعتبر حدثاً روحياً أو عقلياً، والذاكرة التي تعتبر شكلاً من أشكال معرفة الماضي، فهي أيضاً حدث روحي أو عقلي (ذهني)، وكذلك الصلاة والتأمل هما شكلان من أشكال الخبرة الروحية بالإضافة إلى كل خبرات الفكر والوعي. وبالرغم من تأكيد سنتيانا على أن ماديته ليست ميتافيزيقية إلا أنه يؤكد على عدم استهجانه للأشياء غير المادية، لأنه يؤمن ببعضها وهي الماهية والصدق والروح على وجه الخصوص[38].

والروح لدى سنتيانا خالدة، لا تفنى ويمكن أن توجد من العدم، مثلها في ذلك مثل المادة، بل إنهما يتبدلان ويتحولان ويتحوران من صورة إلى أخرى، ولكنهما أبداً لا يزولان مثل السحب التي تتحول إلى مطر، ويتحول ماء المطر إلى بخار، ويكون البخار السحب وهكذا دواليك.

---

(36) Santayana, George, «Comparison with other views of spirit», Columbia Manuscript Collection, IX: 14: II, (C) 1967, by Daniel Cory, PP. 279-280.

(37) Stroth, «American philosophy...», p. 226.

(38) Ibid., PP. 226-227.

وقد عبر الشاعر الإنجليزي «شيلي»(*) عن هذه الحقيقة بقوله: «إنني أتغير، ولكن أبداً لا أموت»(**) أي أنه يتحول من حالة نفسية إلى حالة أخرى، ويتقدم في السن طفلاً، ثم صبياً، ثم شاباً، وهكذا ولكنه لا يبلغ مرحلة العدم حتى بعد الموت، وبقاء الروح في مكان ما.

ولا شك أن الروح تختلف عن النفس الحاسة، فقد قرأ سنتيانا ما كتبه «جلبرت رايل» Gilbert Ryle عن العقل في كتابه «مفهوم العقل» Concept of Mind حيث ذكر رايل أن العقل ليس جوهراً مادياً، أو شيئاً ملموساً ولكنه نسق يحتوي على التصرفات السلوكية. فحاكاه سنتيانا بقوله أن النفس الحاسة ليست جوهراً مادياً، أو شيئاً ملموساً، ولكنها نسق من الصفات الثانوية Tropes(39).

ولقد كان رايل يشك فيما إذا كان العقل نوعاً من الخيال المنطقي، أو أنه بحق واقع صحيح أساء بعض الفلاسفة تناوله وعرضه العرض الدقيق. وانتقل شك رايل بالتالي إلى سنتيانا عندما ذكر أن النفس الحاسة ليست جوهراً مادياً، وأقر بأنها واقع طبيعي مشيراً إلى أن الواقع الذي يعنيه هو أن كثيراً من الكائنات الحية مجرد كائنات تعيش وتتغذى وتتناسل، بل وتشعر وتفكر، وحاول سنتيانا ـ تحت تأثير نزعته المادية ـ أن يفسر العقل والروح على أنها عمليات طبيعية بحتة تقوم على أساس القوانين الطبيعية(40).

ثم اعترف سنتيانا بعد ذلك أنه لا يوجد تناقض بين حياة الروح وحياة العقل مما ينتج عنه عدم تناقض الفكرتين بل هما متلازمتان متصاحبتان، «ومع ذلك فهناك فرق في كل من الاتجاه ومستوى كل منهما كالفرق بين الزراعة والموسيقى، فالزارع يمكنه أن يغني في بعض الأحيان، والمغني

(*) See: King-Hele, Desmond, «Shelley: His thought and work», Macmillan, Great Britain, Second Edition, 1971.

(**) I change but I never die.

(39) Sprigge, «Santayana...», P. 103.

(40) د. محمود فهمي زيدان، «في النص والجسد»، ص 187 وما بعدها.

يمكنه أن يزرع في بعض الأوقات، فالإنسان هو الإنسان أينما وجد، ذلك أن الوجود منفتح للأعمال الإنسانية في كل اتجاه»[41].

ويعزو سنتيانا العقل والذهن ـ في النهاية ـ إلى النفس الحاسة، وليس إلى الروح، كما نتبين في الفقرة القادمة، فعالم الروح يحتوي على كل الحدوس التي تنشأ من اتصالها بالنفس الحاسة الفردية والتي تختص بكل ما هو مادي، ومنها تصدر كافة الأفعال.

ثالثاً: عالم الروح عند سنتيانا:

ذكرنا في الفصول السابقة خاصة فصل «عالم الماهية»، أن بعض الماهيات تتحقق في عالم الواقع الفعلي دون بعضهما الآخر، ولكن إذا فرضنا أن الإنسان تمرد على هذا العالم الواقع وتخيل عالماً آخر يتفق مع ما كان يتمناه، فمن أين له العناصر التي ينشىء بها هذا العالم المثالي؟ لا شك أنه يستمدها من الممكنات التي لم تجد سبيلها إلى عالم التحقيق والموجودة في عالم الماهيات ولم تخرج من حيز الإمكان إلى حيز الواقع الفعلي.

ويشرح الدكتور زكي نجيب محمود هذا العالم بقوله:

«من هذه العناصر يبني الإنسان لنفسه مُثلاً أعلى لو تحقق لكان عالماً أجمل من هذا العالم الذي نعيش فيه، وأكثر خيراً منه، لو تحقق هذا العالم المثالي لحقق معه أحلام الإنسانية وغاياتها التي قد يستحيل تحقيقها في عالم الطبيعة كما هو قائم، ذلك العالم المثالي هو «عالم الروح»، لكن الإنسان إذ ينتقي لنفسه العناصر التي تكون له في خياله عالماً أمثل وأكمل من عالمه الواقع، فإنه لا ينسى ـ أو لا ينبغي أن ينسى ـ أنه عالم قد استمد كماله من خدمته لاغراض الإنسان وتحقيقه لغاياته وأحلامه وأمانيه ولو أن نوعاً آخر من أنواع الأحياء تخيل عالماً

(41) Santayan, «A General Confession», in Schilpp, P. 27.

يتخذ منه مثلاً أعلى لتخيل شيئاً آخر غير ما تخيل الإنسان، فلكل نوع مصالحه، ولكل نوع أغراضه»[42].

إذن فالكمال الذي يسعى كل منا لتحقيقه هو كمال نسبي بالنسبة لنا، لا الخير يزيد في خيريته، ولا الجمال يزيد في جماله بأن نخرج ذلك العالم متخيل بخيره وجماله من عالم العقل إلى عالم الواقع، ذلك أن الأفكار في المها المتخيل تظل أنقى مما عليه في عالم الواقع لأنها ستتفادى النقص الذي نشى حوادث العالم الطبيعي، فلماذا لا نترك للروح أن تطمح إلى عالمها مثالي وهو نفس العالم الذي يحاول الشعر والدين معاً أن يرسماه بعيداً عن واع النقص البادية في هذا العالم الفعلي والذي نعيش نحن فيه[43].

وبناء على ما تقدم فإن الحياة الداخلية للروح تعد جزءاً أساسياً من حياة الطبيعية، وقاعدة هامة ترتكز عليها، تتبع الرغبة الملحة في الوصول ى الكمال الداخلي بعد أن افتقدت تحقيق الكمال في الوجود، أو الواقع فعلي، وبمعنى آخر أنها تحاول تحقيق التوافق الداخلي للروح، عوضاً عن كمال الخارجي، ولكن بشرط واحد هو ارتباطها بالطبيعة، التي هي مصدر وحانية الروح.

ويضيف سنتيانا قوله:

«إن روحانية الروح وعقلانية المعطى تنبع مباشرة من الفلسفة المادية، وأنا أعتقد أن الصفة الحقة للروح إنما اكتشفها رجال من الماديين المؤمنين بفكرتهم، رجال نفضوا أيديهم تماماً من مسالك الطبيعة وأحكام القدر ـ مثل الهنود... إن المادة في حركة دائبة، أما الروح فهي تُقبل وجودياً في هذه للحركة. وفي خلال ذلك تستحوذ على بعض المعطيات التي تضفي عليها وحدة فكرية، وتسبغ عليها ثباتاً

42) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، مصدر سابق، ص ص 212-213.

43) المصدر السابق، ص 213.

ولوناً أخلاقياً، مما لا تستطيع أعضاء الحس ولا بواعثه أن تشتمل عليه في ذاتها، إننا إذ نكون في النسيج المتلاحم لانطباعاتنا إنما نكون في عالم الماهيات ولا تستطيع الروح أن تعبر عن نفسها إلا في لغة الماهية دون سواها، إنها شاعر ومغن وكادح، إنها الذكريات والخيال، تعيش في عالم أصم لا يستطيع أن يشكو أو يصدح بالغناء»[44].

ولا ينظر سنتيانا إلى الروح على أنها موضوع ميتافيزيقي قوامه أصل الروح، وكيفية وجودها، وما هو مصيرها؟ وفي أي مكان توجد داخل جسم الإنسان، أم أنها مفارقة للبدن؟ وبأي منهج يمكننا التوصل إليها وإدراكها وهل تبقى في مكان ما بعد مفارقتها للبدن؟ وأين يمكن أن يكون هذا المكان؟ ثم هل ستعود مرة أخرى إلى البدن أم ستعود بصور مختلفة؟ أم أن الروح تفنى بفناء البدن، وتصبح هباءً منثوراً كأنها لم تغن بالأمس؟

كل هذه الموضوعات والتساؤلات الميتافيزيقية عالجها كثير من السابقين على سنتيانا ووقفوا منها مواقف متباينة، طبيعية، ودينية، وفلسفية وغيرها.

ويقول سنتيانا لبيان موقفه من الروح ما يلي:

«إذا كانت الأشياء في الطبيعة تتصف بقوتها، وأنها حوادث عرضية فإن الروح تتصف بأن لها القدرة غير المحدودة، على أن تكون هي نفسها مصدر قوتها وحرارتها ونورها الذاتي، ومن ثم فإنها تبدو كأنها تمضي بعيداً فيما وراء الوجود. إن مناقشة مثل هذه الفكرة من الصعوبة بمكان لأنها فكرة ميتافيزيقية لا تمت للواقع بصلة»[45].

وإذا كان سنتيانا يرى أن التساؤلات التي تثار حول طبيعة الروح ووجودها تساؤلات ميتافيزيقية، لا ينبغي طرحها، فإنه يرى أن الأمر يحتاج إلى مزيد من الإيضاح فيقول عن الروح:

(44) سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي»، مصدر سابق، ص ص 94-95.

(45) Santayana, «The Realm of spirit», PP. 552-553.

«إنني لا أعني بالروح - أو من خلالها - الحدس السلبي فقط الذي تتضمنه الماهيات ولكنني أفهم أيضاً عملية الفهم ذاتها. بالإضافة إلى الاعتقاد الذي يجعل للروح وجوداً حياً بيننا، وحتى هذا الحدث السلبي فإنه ليس معطى محدداً، فلا يوجد شيء واضح ما عدا الماهية المعطاة لنا فقط، أما عن الفرق بين الحدس والماهية المعطاة فهو أن الحدس حقيقة واقعة أو حادثة ما، بينما لا تكون الماهية حقيقة أو حدساً، حتى وإن كانت الروح لا تعني لدينا إلا الوعي الخالص، أو أنها نشاط الأنا الترنسندنتالي»[46].

ثم يعود سنتيانا فيقول أنه يعني بالروح ذلك الوضوح في التميز الذي يوجد عند تبين الفروق في ماهيات الوجود الخالص (البحت)، كما نتبينها في الزمان، والمكان، والقيمة. إن الروح هي وضوح حي في الأشياء التي تنتشر في الطبيعة بأوزانها وحركتها وتنوعها - فالروح - في رأي سنتيانا - هي نبع الوضوح، وهي تملك في كل لحظة من لحظات وجودها الواقع الفعلي التاريخي والطبيعي للحادثة، ولا يملك المعطى datum غير الواقع الخادع. إن الروح، ببساطة، ليست ظاهرة Phenomenon ولا تشارك الصفة الجمالية الموجودة في الواقع الفعلي، والذي يلائم الماهيات المعطاة، كما لا تشارك أي نوع آخر يلائم الأشياء المادية والديناميكية، فالخاصة التي تتميز بها الروح هي التصرف الذكي بإزاء الواقع الفعلي[47].

وتكون الروح أو الحدوس التي تتحقق فيها هذه الروح عالماً وجودياً جديداً، وتتضمن الماهيات هذا العالم الوجودي الجديد، غير أنها تحتاج إلى وجود الطبيعة التي تساعد على إبراز هذا الوجود الجديد، واستدعاء الماهيات. وتتحول الماهيات عن طريق الروح إلى ظواهر Appearances كما تتحول الأشياء إلى موضوعات للاعتقاد، مما يدفعها إلى واقع فعلي جديد

(46) Santayana, «Scepticism and animal faith», P. 272.

(47) Ibid., PP. 273-274.

يبرز في الفكر والأخلاق اللذين يتطلعان بدورهما إلى مثل هذه المكانة لما يتمتعان به من وجود منطقي أو صيرورة مادية[48].

ولكن كيف تنشأ (توجد) الروح في الإنسان؟

يجيب سنتيانا على هذا السؤال بأن الروح توجد في الإنسان عن طريق التغيرات التي تتم في حياته الحيوانية مما يفسر سر وجود الروح وهي تنساب بتؤدة في بدنه، كما يعزو هذا الاتجاه الروحي في الحيوان إلى ما يحدث بداخله من إعادة تكيف النفس الحاسة، وليس إلى الملاحظة الخارجية، وتستطيع هذه النفس أن ترقى إلى الوعي في صور متعددة مثل الانتباه والتوقع والتروي والذاكرة أو الرغبة[49].

ويضيف «توماس مانسون» T. Munson بُعداً آخر في تفسير فلسفة سنتيانا عن الروح فيقول:

«إن مصدر الماهيات يكمن في الروح وعالمها، بينما تفترض النفس الحاسة أو ذلك المبدأ الحيوي الذي يعتبر نسقاً من العادات يفترض وجود المبدأ الكلي. وعندما نشرع في الأخذ بهذا الفرض فإن الغريزة الحيوانية الموجودة في الإنسان تتحول إلى نوع من الذكاء وتصبح الحياة شعوراً ووعياً، مما يمكّن المبدأ الحيوي (أي النفس الحاسة من إنشاء أعضاءً حسنة جديدة مثل: الحواس والذاكرة واللغة والفنون). ومن هنا، تنشأ الروح التي هي واقع الشعور والملاحظة والمعنى معاً. وتتحول الروح بدورها إلى ظاهرة، كما تتحول الأشياء إلى موضوعات للاعتقاد»[50].

ومن التفسير السابق نتبين أن «مانسون» يكرر عبارات سنتيانا ويؤكد

(48) Ibid., P. 274.

(49) Ibid., PP. 276-277.

(50) Munson, Thomas, «The Essential Wisdom of George Santayana», Columbia Press, New York and London, 1962, P. 44.

على اتجاهاته التي وردت بكتاباته المختلفة، ويزيد من وضوح الأفكار السابقة.

رابعاً: الروح والإرادة:

من الأمور المسلم بها تأثر سنتيانا بالفلسفة الألمانية. وقد تأثر في مجال الإرادة بفلسفة كنط ومناداته بتحرر الإنسان من قيود العلية التي تخضع لها سائر الكائنات ومن بينها الإنسان ذاته، فالحرية هي أساس المبادىء الأخلاقية، فضلاً عن أنها شرط قيام الواجب، كل هذا يعمل في إطار الإرادة الحرة التي تتحرك بموجب قوانين لا تفرض عليها من الخارج، بل من الداخل، أي من الذات. ومن ثم أكد كنط على ضرورة توفر شرط الإرادة الحرة التي كانت بالنسبة إليه البنية الأساسية للفعل الأخلاقي، ويحدد كنط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي»[51].

واستوعب سنتيانا كذلك فكرة «شوبنهور» عن الإرادة بعد أن قرأ فلسفته، وخاصة كتابه «العالم ارادة وتصوراً» (1819) وكتاب «الإرادة في الطبيعة» (1836) وهو مؤلف يبحث في الإرادة الكلية. وتوصل شوبنهور إلى أن الإرادة هي جوهر الإنسان، بل وجوهر العالم بأسره، بالإضافة إلى أن شوبنهور اعتبر أن المعرفة هي وسيلة الإرادة من حيث قدرتها على الحصول على المنافع واجتناب الضرر، أما العقل فهو قمة تجلي الإرادة وبروزها، ويؤكد النص التالي على هذه الفكرة بقوله:

«المعرفة نفسها ما هي في الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صوراً

---

(51) حسن حنفي، «الدين في حدود العقل وحده» لكانط، في: تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد السابع، العدد 3، القاهرة، بدون تاريخ، ص 203.

للحياة أرفع وأقوى، قائمة في الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع. والعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكاماً وتنوعاً مما للحيوان من آلات»[52].

أما أهداف الإرادة الكلية فهي تحقيق الخير الأقصى أو الخير الأسمى.

إذن ما هو رأي سنتيانا في الإرادة وكيف ربطها بالروح؟

يرى سنتيانا أن الإرادة الكلية Universal Will التي أتت بها الفلسفة الألمانية على اختلاف اتجاهاتها وتنوعها، واعتبارها تعبيراً عن «روح العالم» فهي مجرد رمز للمصير اللاشعوري المنبث في البذور والأجسام الحية، بالإضافة إلى أنها «المحاولة الملحوظة في الأشياء التى تساعد على تطوير صور بعينها ثم الاحتفاظ بها بعد ذلك»[53].

وفي رأي سنتيانا أن للإرادة دوراً جوهرياً في ربط حركتين من حركات الطبيعة معاً، إحدى هاتين الحركتين تكمن في السلوك الإنساني، بينما تكمن الأخرى في التأثيرات والشروط والظروف الطبيعية المحيطة به، أي أنها تكمن في مؤثرات البيئة الخارجية، ويؤكد سنتيانا أنه لا يدّعي هذه الآراء، فإن أي دافع سيكلوجي خارج أو داخل العمليات غير الحيوية يمكنه أن يتعرف على المكان الحقيقي لمثل هذه الصراعات السيكلوجية التي تثير الروح والنفس الحاسة معاً مضافاً إليها العالم المادي الذي يحتويها جميعاً[54].

وبناء على الآراء السابقة يمكن القول أن النفس الحاسة تصبح مجرد لحظة محددة في الإرادة الكلية، توجد أينما وجدت، ويتم الحفاظ عليها عن طريق التغذية والتناسل. إذن فالروح يمكن أن تكون «تعبيراً عن الإرادة» طالما أنها نشأت عن طريق إحدى مكونات الحياة، بمعنى أنه عندما يتسع مجال التكيف والتحكم فيما وراء البدن تنشأ الروح المعبرة عن الإرادة.

---

(52) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ص 289-290.

(53) Santayana, «The Realm of Spirit», P. 607.

(54) Ibid., P. 608.

وإذا تتبعنا الموضوع بطريقة منطقية نجد أن الروح تتحرك عندما تجد الإرادة نفسها في موقف يمكنها أن تترك أثرها عليها، وتبدو الإرادة أكثر ما تبدو في مجال الحكم، كما أنها تعتبر المظهر الأخير من مظاهر الجوهر الروحي، فالإرادة هي التي تستطيع أن تكون في الموقف الذي يسمح لها بإصدار أحكام لها صفة الإيجاب والسلب، بينما يتلقى الفهم ما يقدم إليه من الخارج دون تدخل منه بالإثبات أو النفي، وعليه فالإرادة إيجابية والفهم سلبي[55].

مما سبق نتبين أن استمرار وجود الروح هو أحد مظاهر الإرادة التي تتمتع بها هذه الروح، مما يمكنها من إصدار أحكام تتصف بالإيجاب والسلب.

ويوضح سنتيانا علاقة الروح بالإرادة بقوله:

«إذا كانت الروح هي زهرة الحياة وبهجتها، وكان لها حضور أساسي وجوهري دائم، وتستطيع أن تحتفظ بمكانتها في لحظة من لحظاتها، إذن فلا يوجد شيء في هذه اللحظات بادٍ للعيان فيما عدا جوهرها الروحي، وهو مظهر من مظاهر الإرادة يمكنها من إصدار الأحكام التي تتصف بالإيجاب والنفي. . .»[56].

وتمتاز الروح عن النفس الحاسة بما لها من قدرات خاصة مثل الوعي بالخبرات والتطلع إلى النقاء وإلى العلم وإلى الأمن، فالروح ما تنفك تحلم أحلاماً مثالية، وتطمح إلى الغايات العليا وليس لطموحها حدود تقف عندها. أما النفس الحاسة فهي تعاني الجوع والعطش وتشعر بالخوف والحب والكراهية، وتتمتع بملكة البحث عن أسباب بقائها[57].

وتتطلب الإرادة نوعاً من المعاناة والقوة لأنها تحاول أن تسيطر وأن

---

(55) د. علي عبد المعطي محمد، «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية»، ص 92.

(56) Santayana, «The Realm of truth», P. 492.

(57) Santayana, «The Realm of spirit», p. 619.

توجه، وأن تملك، وأن يكون لها الأمر والنهي وإصدار الأحكام، لذلك قال نيتشة Nietzsche (1844-1900) أن إرادة القوة لا تبدو لنا إلا من خلال الكفاح المستمر، ذلك أنها تبحث دائماً عن كل ما يقاومها، وتتطلب المقاومة القوة للتغلب عليها، مما ينتج عنه الشعور بالألم. فهي إذن إرادة الألم الذي تستلزمه الحياة، والإرادة التي تتطلع إلى تحقيق صورة جليلة يعلوها الجمال والجلال عليها أن تناضل، وأن تكافح، وأن تستعذب الألم في سبيل الحياة[58].

وقد استعار سنتيانا فكرة القوة من فلسفة نيتشة وأضافها إلى الإرادة الكلية حتى تستطيع هذه الإرادة الكلية مضافاً إليها عنصر القوة أن تستجمع الإرادات الجزئية في بوتقة الإرادة الكلية لتحقيق ما تصبو إليه من السطوة التي تحقق طموحات الروح.

ومن نتائج النظر في موضوع الإرادة الكلية عند سنتيانا نستطيع أن نعرفها بأنها اسم متجدد ومستمر، ينتج عن تكاتف كل القوى الموجودة في الطبيعة، مضافاً إليها الروح مما يعني أن جميع أجزاء الإرادة ـ هذا مع فرض أن الإرادة تتكون من أجزاء ـ يجب أن تتضافر مع بقية الأجزاء الأخرى لتكوين الإرادة الكلية، مما يترتب عليه أن تذوب كل هذه الإرادات الجزئية فيها، حتى تصبح هي الإرادة الأساسية الوحيدة التي لها كيان مستقل، مثلما تذوب قطرات ماء المطر في النهر الكبير على الرغم من اشتراكها جميعاً في نفس الخواص والعناصر المكونة لها.

خامساً: أسباب اضطراب الروح:

يصدق على الروح ما يصدق على سائر المخلوقات، ويصيبها ما يصيب غيرها من وهن وألم واضطراب، ومن هنا جاء اهتمام سنتيانا باضطرابات الروح، ويبين ما يقصده باضطراب الروح بقوله:

---

(58) د. عبد الرحمن بدوي، «نيتشة»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939، ص ص 218-219.

«أقصد باضطراب الروح تحالف القوى التي تجذبها بعيداً عن ممارسة حريتها التلقائية، والاحتفاظ بها في القاع حيث القلق، والشك، والألم والكراهية والرذيلة»[59].

وحاول سنتيانا أن يقدم ثالوثاً قوامه الجنس البشري والعالم والشيطان ويحقق هذا الثالوث ـ في نظره ـ الإنسجام والتناسق. فإذا أيقظ البدن الروح فإنما يوقظها لكي تشاركه ما يواجهه من هلع، ومع ذلك فإن هذا العمل ليس من إرادة البدن، ولكنه أثر من آثار سوء التكيف مع الظروف الفيزيقية الخارجية. وعندما يعمل البدن بطريقة جيدة فإن النفس الحاسة تظل لا تعي وظائف البدن، فالوعي من اختصاص الروح وليس النفس الحاسة، فأذن الإنسان يمكنها أن تمارس وظيفتها العملية دون وجود الصوت، لأن الصوت كصوت يأتي إلى الوعي بصفة عامة على إطلاقه، فالمعاني والموضوعات والأفكار التي تتناول الحوادث هي ما به يتم تغذية الخيال. . . فالنفس الحاسة إذن تستقبل الأصوات ثم تحول رسائلها إلى أماكنها الصحيحة مما ينتج عنه ردود صحيحة وذكية أو يتبعها أعمال. غير أن الأصوات لا تصل أبداً إلى الروح لأن الأصوات مجرد اهتزازات وليست حقائق Facts[60].

ومن الأسباب التي تؤدي إلى اضطراب الروح ما يلي:

1 ـ العاطفة:

تؤثر العاطفة في الروح أيما تأثير، وهي تنشأ عندما تندفع إرادة شخص ما نحو بعض الناس بطريقة تتسم بالرعونة، ودونما تبصر بعاقبة هذا الاندفاع. ويبدو الإنسان العادي من خلال العاطفة جميلاً ونادراً ومثالياً، بينما يبدو غيره من الناس عصبياً أو كريهاً لا يعرف التسامح، فحكم العاطفة لا يبدو صائباً دائماً، وتنبعث قوة العاطفة التي تجذب الإنسان إلى موضوعاتها من النفس الحاسة، ويتم عن طريقها نضج هذه العواطف، لذلك فعندما يتحدث

(59) Op. Cit., 673.

(60) Ibid., PP. 674-675.

علماء السلوك عن جنون العاطفة أو الشعور بالذنب أو الحماقة الزائدة، فإنما يقصدون العاطفة الهوجاء. هذا إن لم يكن علم السلوك ذاته مجرد عاطفة تجهل ذاتها، وعلى الرغم من ذلك فالحياة لا يمكن أن توجد أو تتطور بدون العواطف، مما يعكس مدى معاناة الروح من هذه العواطف الهوجاء[61].

2 ـ الإرادة الكلية:

سبق أن عرفنا أن الإرادة الكلية هي فعل متجدد ومستمر، كما أنها تعتبر نتاجاً لكل القوى الموجودة في الطبيعة، ومن مجموع الإرادات الجزئية تتكون الإرادة الكلية. وتهدف الإرادة الكلية إلى التدخل في كل شيء، وأي شيء حتى يمكنها تحقيق عملية الإدراك، إلا أن ادراكها يظل مبتوراً وناقصاً ولا تستطيع الروح أن تفعل شيئاً حيال هذا النقص. وتأخذ الإرادة الكلية صورة النفس الحاسة في الحيوانات الدنيا التي تتمتع بانسجام متجدد يزيد أو ينقص في دقته لدى كل كائن حي، كل بحسب تكوينه حتى يضع الموت نهاية لها.

وينشأ اضطراب الروح من القوة المناوئة لها في الإرادة الكلية، مما يدفعها إلى بذل مزيد من الجهد لمقاومتها، فإذا أردنا للروح أن تخلد إلى الراحة فعلينا أن نقلل من الجهد المبذول في مقاومة هذه الإرادة الكلية، وهو ما يعرف في علم النفس الحديث بالتحصين التدريجي والتقليل المنظم للحساسية عن طريق الاسترخاء[62].

3 ـ الألم:

عرف من قديم الزمان بين الناس وفي الأساطير والملاحم القديمة أن الألم أحد مظاهر تطهير الروح من أوجاعها، إلا أنه في نفس الوقت مظهر من مظاهر الاضطراب والازعاج.

ويقول سنتيانا عن الألم:

---

(61) Ibid., P. 678.

(62) Ibid., PP. 678-679.

«إن الألم شعور فارغ، إلا أنه مثل الإحساس فهما مركزان، قابضان آمران، والألم مصدر الشر للروح، وهو شر عديم النفع، يجعل الروح تعيش في إظلام، أو تتحول إلى الجنون. فإذا كانت ولادة روح جديدة هي مصدر فرح وسعادة عندما تأتي إلينا كضوء الفجر الجديد تحتوي في ذاتها على آلاف الأشياء والحركات التي تعمل معاً على جلاء الحدس والحب، إلا أن ولادتها ولادة عمياء، يدفعها هذا العمى إلى أن تحيا مجبرة دون أن يكون لها أثر. . . تعاني الألم في صمت»[63].

ثم تعرض سنتيانا بعد ذلك للآلام العصبية والعنف والتلف الذي يصيب المراكز العصبية في المخ مما يؤدي إلى بعض الآثار المرضية مثل التقلصات، والنورالجيا (الألم العصبي) Neuralgia أو الجنون.

وأبدى سنتيانا اعتراضه على الألم الذي تحدث عنه سبينوزا والذي اعتقد أن الألم هو الندم والشفقة ويرى سنتيانا أن هذا النوع من ألم سبينوزا لا فائدة منه، وقرر أخيراً أن الألم شيء مظلم، لا يقبل التفسير، بل هو مجرد معاناة تصاب بها الروح مدى الحياة.

4 ـ الصراع بين الدوافع الأولية:

من الموضوعات الأساسية في علم النفس موضوع الدوافع(*) التي تنقسم إلى أولية (فطرية) وثانوية (مكتسبة)، ويعد اشباعها مصدر اطمئنان وراحة للإنسان، كما يؤدي عدم اشباعها إلى إصابة الإنسان بالقلق والاضطراب والأمراض النفسية والعصبية.

(*) الدافع Motive هو حالة داخلية نفسية أو جسمية تثير السلوك في ظروف معينة حتى ينتهي إلى غاية بعينها. وإذا أثير الدافع وأعيق عن بلوغ هدفه ظل الفرد في حالة من التوتر والقلق حتى يهدأ هذا الدافع بتحقيقه، أو يزول.
انظر: أحمد عزت راجح، «أصول علم النفس»، مصدر سبق ذكره، ص ص 87 وما بعدها.

(63) Ibid., P. 679.

ويعود اهتمام سنتيانا بموضوعات علم النفس إلى إيمانه بآراء المدرسة السلوكية وانتشار النظريات النفسية في عصره. فأشار سنتيانا إلى أهمية الصراع الناشب بين الدوافع الأولية مثل الجوع، والعطش، والجنس، والنوم، ولكنها دوافع لها صلة وثيقة بالبدن، وبرغم أن دافع الحب دافع أوليّ معنوي، إلا أن له صلة لا يمكن انكارها بالبدن في مرحلة تالية.

ويلخص سنتيانا رأيه في موضوع الدوافع بقوله:

«.. وتحث الدوافع الأولية الإنسان على الخروج من عزلته لكي يمارس أنشطته المختلفة من زراعة وصيد وصناعة وركوب البحر، وشن الحرب، وهي دوافع مشتركة تظهر تفاعل الإنسان مع بيئته الخارجية المحيطة به، إلا أن الحب يظل من أكثر الدوافع تأثيراً حيث تمتد جذوره إلى أعماق البدن. ولا يبدو أن سيطرته ضرورية، بل تبدو غريبة، معذبة وأحياناً تبدو مخزية للروح. ومن الغريب حقاً أن معظم عواطفنا عواطف خيالية، وبرغم ذلك نسميها «عواطف سامية»، إلا أننا نراها تتساوى مع الرغبات الجسدية»[64].

وينشأ عن علاقة البدن بالروح أن تتمتع الروح بحياة البدن دون أن تعتريها منه الوساوس، فضلاً عن أن الحب الصادق ليس هو مصدر الألم، بل هو مصدر السعادة والفرح بالنسبة للروح، ويظل التوازن بين الروح والبدن عميقاً، ولا يؤثر في العلاقات العاطفية أو الجنسية، ولا يساعد وجود الإنسان المعقد على فهم العلاقة المتوازنة الثابتة بين الروح والبدن[65].

مما سبق يتضح أن سنتيانا يؤكد على أن هناك علاقة خاصة بين الروح والبدن وهي علاقة ثنائية معقدة لم يستطع أن يقطع فيها برأي، مما دفعه إلى القول بوجود عالمين منفصلين هما عالم الواقع الفعلي وعالم الروح.

---

(64) Ibid., P. 684.

(65) Ibid., P. 685.

سادساً: الروح والاتحاد:

نشعر بداخلنا بمصادر الحياة وبالإرادة تنساب في كياننا ثم تتحول شيئاً فشيئاً لتصبح هي نفسها ذواتنا. ونستطيع من خلالها أن نتحرك في تناسق وانسجام مع بقية أجزائها، ولا يساورنا الشك في أننا أصبحنا سادة أنفسنا، بل وسادة العالم الذي نعيش فيه. ولا نثور ضد الحياة إلا عندما يثار بداخلنا صراع حاد، وينتابنا شعور بأن التلقائية بداخلنا تغذيها وتوجهها الظروف الخارجية المحيطة بنا، عندئذ فقط نشعر بالاعتراض والثورة والميل نحو التحرر، فالتحرر يشعرنا بالراحة ولو كان التحرر بالموت.

ولكن بماذا يتم الاتحاد الذي نتحدث عنه؟

وأي نوع من الاتحاد هو؟

وبأي معنى يكون الاتحاد ممكناً؟

جاء في تراث السابقين أن اتحاد الروح يتم مع الله تعالى، أو البراهما، أو الواحد أو المطلق. غير أن سنتيانا يفضل استخدام تعبير أفلاطون وهو أن اتحاد الروح إنما يتم بالخير(*). وهو تعبير سقراطي استخدمه سقراط عندما ذكر أن الاتحاد يتم بين الروح وبين الخير الأعظم الذي يتحقق عن طريق انسجام وتكيف الفرد والدولة مع الوظائف الطبيعية، وبهذه الطريقة يتحول انسجام الخيرات الطبيعية إلى خير روحي نطلق عليه اسم «الجمال»[66].

(*) ذكر أفلاطون موضوع «الخير» في محاورة الجمهورية وقال عنه: في أقصى حدود العالم المعقول يقوم مثال الخير، هذا المثال الذي لا يدرك إلا بصعوبة، ولكننا لا ندركه إلا ونوقن أنه علة كل ما هو جميل وخير، هو الذي ينشر ضوء الحق على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحق، يفوقهما جمالاً مهما يكن لهما من جمال. هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف، والغاية من الجدل تعقله، وأن جماله ليعجز كل بيان، لا يوصف إلا سلباً ولا يعين إيجاباً إلا بنوع من التمثيل الناقص... والمعقولات تستمد معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أن الخير نفسه ليس ماهية (معينة) وإنما شيء أسمى من الماهية والوجود بما لا يقاس كرامة وقدرة.

(يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص 81-82).

(66) Santayana, «The Realm of spirit», PP. 769-770.

ويشرح سنتيانا معنى الخير بقوله:

«إن الخير ليس مجرد انسجام وتوازن يتحقق بين الفرد والدولة من ناحية وبين الوظائف الطبيعية التي تبدو فيما حولنا من عناصر البيئة من ناحية أخرى... بل هو تأثير influence نشعر به داخلنا، وهو تحول داخلي نمر بتجربته، وهو رؤية مبهجة واتحاد بالله»[67].

ونفهم من عبارات سنتيانا أن لفظ الاتحاد، كلفظ متداول يستخدم للمدح، بمعنى أنه مصطلح إيجابي يضيف قوة جديدة للعناصر التي يتحد بها وليس العكس، وهذا ما نراه في الزواج وفي حالات الحرب عندما يتحد زوجان أو أفراد القوة العسكرية، وعليه يجب أن نفرق بين الاتحاد كلفظ إيجابي يقصد به المدح، وبين التساند أو الاعتماد (أي توقف شيء على شيء آخر، واستناده إليه). ولا تتطلع الروح إلى مثل هذا التساند بينها وبين الكون، أو بينها وبين ارادة الله إلا بالمعنى الخير الذي يضيف شيئاً من القوة إليها. إن «الاتحاد مع أي شيء آخر غير الخير، سواء أكان أقل منه أو أكثر، يقتل في الروح الأمل في إمكان تحقيق الكمال، بل ويدين الروح التي تتطلع إلى مثل هذا الاتحاد الذي تهدف منه إلى إنقاذ نفسها فقط»[68].

ويذكر سنتيانا أن كلاً من سقراط وأفلاطون قد نجحا عندما أكدا أن الاتحاد لا يتم مع الكون، بل مع الخير أو مع الصدق أو مع ما تهدف إليه الحياة، وهو ما يحقق السعادة. فالاتحاد لا يتم إلا بتوافر عنصرين لهما نفس القوة ونفس الشعور، فهو يتطلب فصلاً فيزيقيا بين وجودين متحدين، إلا أن اتحادهما إنما يكون اتحاداً روحياً، بالنية فهو اتحاد بالإجماع.

وأول مراحل الاتحاد هو التكامل الذي لا نستطيع أن نضحي به، وإلا كنا نضحي بأملنا في الاتحاد ذاته، فهذا التكامل الداخلي يجعل الروح تحيا في حالة توازن مع ما يحيط بها من فوضى وعماء.

---

(67) Ibid., P. 770.

(68) Ibid., P. 774.

وبناء على ما تقدم فالاتحاد النهائي للروح مع اي شيء محدد ـ حتى وإن كان مع العلم الكلي omniscience أو مع الوجود الخالص Pure Bieng يتناقض مع طبيعة الروح، فالاتحاد النهائي مع الشيء الخارجي لا يمكن تحقيقه لأن كل شيء مآله إلى الموت، ولا يتبقى إلا الروح واتحادها مع ذاتها، (وهو المرحلة الأولى)، بحيث يصبحا ـ الروح وذاتها ـ وحدة واحدة لا أكثر(69).

سابعاً: الروح والحرية:

ترتبط الحرية بالإرادة وكلاهما يرتبط بأفعال الروح التي تتم في إطار الوجود المتغير، هذا التغير المستمر هو الصيرورة، وينتج عن هذه الصيرورة كل الأفعال الحرة طالما لم يوجد ما يجبرها على التوقف. ويأتي الجبر من تعارض فعلين يوصف كل منهما بالحرية والإرادة الحرة. فإذا أرادت الروح أن تمارس حريتها فعليها أن تتخذ مكاناً فوق الطبيعة حتى يمكنها أن تصدر أحكامها على الخبرات التي يمر بها الإنسان، ولكن متى تكون الروح حرة؟ هل عندما تستطيع السيطرة على الإرادة، أم إذا نزعت نحو الفعل دون أن يعيقها عائق؟

يجيب سنتيانا أن حرية الروح ترتبط بمقدار قدرتها على تحقيق الإشباع، وعلى التنبؤ، وعلى الفعل المتوازن مع حركة المادة(70).

وبهذا استطاع سنتيانا أن يربط الروح بالإرادة والحرية وأن يعبر بصدق عما يصيب الروح من اضطرابات تدعوها إلى التحرر ومحاولة العودة إلى عالم المثل الذي لم يفصح سنتيانا عن مكانه وصفاته، ولكنه يؤكد أن الروح إذا تحررت فسوف تنعم بحريتها.

---

(69) Ibid., P. 779.

(70) Ibid., P. 634.



الفصل السابع

مفهوم الشك في فلسفة سنتيانا

ويشمل:

تمهيد:

أولاً: ظهور النزعة الشكية.

1 ـ النزعة الشكية الأكاديمية.

2 ـ مدرسة بيرون في الشك.

3 ـ الشك في العصر الوسيط.

4 ـ شكاك محدثون ومعاصرون.

ثانياً: نزعة الشك والإعتقاد الفطري عند سنتيانا.

ثالثاً: الشك ونظرية وحدة الأنا.

رابعاً: مكانة الشك في فلسفة سنتيانا.



The top banner "Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)" is a converter watermark.

الفصل السابع

مفهوم الشك في فلسفة سنتيانا

تمهيد:

تعتبر النزعة الشكية Skepticism شكلاً من أشكال التفلسف، ومجالها الأساسي هو نظرية المعرفة، لأن الفلسفة تعتمد بصفة أساسية على التساؤل، وأول ما ظهرت هذه النزعة كانت في بلاد اليونان، لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، ثم لدى الرعيل الأول من كبار الفلاسفة اليونانيين سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم من تلاهم وحتى يومنا هذا.

ويعني مصطلح Skeptikos المتسائلين Inquiries ومعناه البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة، إلا أنه اتخذ مدلولاً آخر، وأصبح يعبر عن موقف الإنسان الذي يبحث عن الحقيقة ولا يجدها، وبالتالي يصبح الشك نظرية أو موقفاً أو نزعة في انتفاء المعرفة واستحالتها[1].

ويهدف الشكاك إلى إثبات وجود ثغرة لا يمكن عبورها بين النتائج التي نرغب في الوصول إليها والمقدمات التي بدأنا منها. ولذلك يزعم فيلسوف الشك في حالة اعتقادنا بوجود الأشياء المادية، أن المقدمات الوحيدة التي لدينا قضايا تتعلق أساساً بانطباعاتنا الحسية، لكن ما دامت نتيجة الاستنباط الصحيح لا تنطوي على إشارة إلى كائنات ليس لها أثر في مقدماته، فلا يوجد إنتقال استنباطي من هذه القضايا إلى قضايا تتصل بالأشياء المادية[2].

---

(1) جان فال «طريق الفيلسوف»، ص ص 231-232.

(2) ألفريد جيلزاير، «المسائل الرئيسية في الفلسفة» ـ ترجمة د. محمود فهمي زيدان، =

وأدى هذا الموقف بالشكاك إلى عدم التيقن من صحة البراهين التي نصل إليها لأنه سيظل في نفس مستوى التعميمات التجريبية، وسيقتصر دوره على مساعدتنا على التنبؤ بحدوث انطباعات حسية في المستقبل، دون أن يقدم التبرير الذي تم الانتقال على أساسه من حدوث انطباعات حسية إلى وجود شيء ليس موضوع خبرة، وتؤدي استحالة البرهان إلى تعليق الحكم واستحالة المعرفة(3).

ويتبين مما سبق أن أصبح محور تساؤل الفلاسفة - في مجال المعرفة - هو ضرورة إثبات أو نفي المعلومات التي نحصل عليها فيما يختص بطبيعة الأشياء وحقيقتها، واهتم الشكاك بتنظيم تساؤلاتهم وتقسيمها بهدف قيام معرفة شكية أو مذهب شكي في المعرفة عن طريق أدلة منظمة.

كما يتبين أيضاً أن هدف النزعة الشكية هو بيان انتفاء وجود معرفة خارج نطاق الخبرة المباشرة، ما عدا المعرفة الخاصة بالمنطق والرياضيات. وظهرت طبقات مختلفة من الشكاك منهم الشكاك اللاهوتيون Theologians، والشكاك الميتافيزيقيون Metaphysicians، والشكاك العلماء والرياضيون.

وتمسك بعض الشكاك بقولهم أنه لا توجد معرفة لا تأتي إلا عن طريق الخبرة المباشرة، وهكذا أصبح الشك أحد أشكال المعرفة الانسانية في الفكر الإنساني بدءاً بالفلسفة اليونانية، ومروراً بالفلسفات الغربية والإسلامية.

وفيما يلي عرض موجز لأهم مدارس الشك التي ظهرت في تاريخ الفكر الفلسفي.

أولاً: ظهور النزعة الشكية:

ظهرت بعض الاتجاهات التي ساعدت على ظهور النزعة الشكية لدى بعض الفلاسفة السابقين على سقراط، وإن لم يكن أصحابها هم أنفسهم

= المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988 ص 83.

(3) المصدر السابق، ص 84.

شكاكاً، ومنهم بارمنيدس الذي اعتقد في الثبات واتهم المعرفة الحسية بأنها مضللة.

أما «هرقليطس» فقد رأى أن كل شيء يتغير ولا شيء يظل ثابتاً، وأنه يستحيل على المرء أن ينزل إلى النهر مرتين، فنشأ عن موقفه الارتياب في قيمة المعرفة العقلية[4]. واتخذ البعض قول هرقليطس بالتغير أنه دليل على عدم قدرة الإنسان على كشف ستر حجب المعرفة، وساعد «كريتيلوس» Cratylus على تطوير هذه النزعة التي أتى بها هرقليطس، وأضاف أنه يستحيل قيام اتصال بين الناس بسبب تغير المتحدث والمستمع والكلمات بصفة مستمرة. أما «إكسانوفان» Xenophanes (570-480 ق.م) فقد ذكر أن الإنسان يصل إلى الحقيقة عن طريق الصدفة مما ينفي قدرته على التمييز بين الصدق والكذب.

وتطور الشك تطوراً خطيراً لدى السوفسطائيين Sophists، فهذا هو «جورجياس» (483-375 ق.م) Gorgias يشك في وجود أي شيء على الإطلاق، فإذا وجد هذا الشيء فلن يستطيع معرفته وحتى إن تمكن من معرفته فلن يستطيع توصيله إلى الغير. أما «بروتاجوراس» Protagoras (أبديرا 481-410 ق.م) فقد قال قبله بنسبية المعرفة، فالإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

وورد في محاورة أفلاطون عن نظرية بروتاجوراس أنها نظرية أخذت على عاتقها إنكار وجود الحقائق طالما أن لكل إنسان وجهة نظره الخاصة، وبالتالي فلن توجد مقاييس ثابتة للحكم[5].

---

(4) د. محمد فتحي الشنيطي، «المعرفة»، ص 79.

(5) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ص 46-49. وانظر أيضاً:

Popkin, Richard H., «Skepticism», in: «The Encyclopedia of philosophy», vol., 8, P. 450.

أ ـ النزعة الشكية الأكاديمية:

نشأت هذه النزعة على أيدي رواد أكاديمية أفلاطون في القرن الثالث قبل الميلاد ورفعوا شعار سقراط المشهور: «أن كل ما أعرفه أنني لا أعرف شيئاً». وبدأ ظهور أفكار هذه النزعة على يد «أرسيلاوس» (315-240 ق.م) برفض النظريات الميتافيزيقية والأفكار الأفلاطونية، ومن أتباع مدرسة النزعة الشكية الأكاديمية «كرنيادس» Carneades (213-128 ق.م) واستمرت هذه النزعة سائدة حتى القرن الأول قبل الميلاد وانتهت بظهور كل من «فيلون» Philo of Larissa، و «أنتيوقاس» العسقلاني Antiochus of Ascalon[6].

ب ـ مدرسة بيرون في الشك:

تركزت فترة وجود المدرسة البيرونية في العصر الروماني وكانت ذات صلة بمدرسة الاسكندرية للطب، واستمد البيرونيون أصول نظرياتهم في الشك من «بيرون» Pyrrho الذي ولد في «آليس» Elis (360-270 ق.م) وبرغم أن بيرون لم يترك للفكر الإنساني كتابات يمكن الرجوع إليها لمعرفة مذهبه إلا أنه عاش حياة تعتبر أنموذجاً حياً وجيداً للشكاك، ويشاع أنه تجنب التشيع للنظريات الفلسفية السائدة، وعاش مؤمناً بالظواهر Appearances، وحاول الحصول على أكبر قدر ممكن من السعادة، أو على الأقل من راحة البال.

«ويلوح أن أقواله كانت من الطراز الأخير (السعي وراء الحصول على السعادة) وأن الشك عنده كان خلقياً أكثر منه منطقياً، وكان موجهاً لقيمة الأشياء بالإضافة إلى السعادة، لا إلى قيمة المعرفة في ذاتها، ولم يذكر عنه أنه اشتغل بالمنطق والعلم الطبيعي، أو عني بالرد على أصحابهما»[7].

ومن تلاميذه «تيمون» Timon (320-230 ق.م) وسكستوس أمبريقوس آخر أساتذة البيرونية الذي عرض الحجج البيرونية على هيئة مجموعات، وكل مجموعة تشير إلى سبب يختص بتعليق الحكم في مجال المعرفة، وأشهر هذه

---

(6) Popkin, «Skepticism», P. 450.

(7) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، سبق ذكره ص 235.

المجموعات الخاصة أناسيديموس، وتتعلق بالتناقضات الخاصة بإدراك طبيعة الأشياء الصادقة(*).

جـ ـ الشك في العصر الوسيط:

يتضمن الشك في العصر الوسيط عناصر الفلسفتين المسيحية والإسلامية. ودارت محاور الشك لدى فلاسفة كل منهما حول أفكار ونظريات السابقين من فلاسفة اليونان، إلا أن القديس أوغسطين حاول أن يغلِّب نزعته الدينية على النزعة العقلية فذكر في كتابه «الرد على الأكاديمية» Contra Academicos أن النزعة الشكية يمكن هزيمتها بالكامل عن طريق الوحي.

واهتم المتكلمون من الفلاسفة المسلمين اهتماماً مباشراً بالكتابات الكلاسيكية اليونانية خاصة لدى علماء الكلام المسلمين واليهود في اسبانيا، وقد وقفوا ضد النزعة العقلية وتشابهت حجج كل من أبي حامد الغزالي ويهودا هاليفي Yehuda Halevi في عدم إمكانية قيام معرفة كلامية وعقلية فلسفية وعلمية في آن واحد تدور حول طبيعة الكون الحقيقية، وخاصة قضايا أرسطو(8).

د ـ شكاك محدثون ومعاصرون:

تم إعادة اكتشاف الكتابات الكلاسيكية في الشك في عصر النهضة، وظهرت ترجمات لكتابات سكستوس امبريقوس وبيرون وغيرهما، كما تم اكتشاف مخطوطات جديدة لسكستوس أمبريقوس وكان للشك دور بارز في الصراع الديني الذي احتدم خلال العصور الوسطى، واستخدم كسلاح ذي حدين، إما لنصرة الدين على العلم والعقل، أو لنصرة العقل والعلم على الدين.

(*) ترك سكستوس عدة كتب منها: «الحجج البيرونية» Phyrrhonian Hypotyposes وكتاب «الرد على العلماء» Adversus Mathematicos غير أن التاريخ لم يؤكد صحة كونهما كتابين أو كتاباً واحداً.

(8) Op. cit., P. 451.

ويهمنا هنا القاء الضوء على اصطناع ديكارت للشك المنهجي باعتباره أداة يمكنه أن يصل عن طريقها إلى الصدق والحقيقة، وتضمن العناية الإلّهية هذا الشك البناء حيث تدخل هذه العناية الإلهية لضمان الصدق فيما يعرض للعقل من حقائق[9].

ظهر ديكارت في عصر اختلاف العلماء والفلاسفة مع رجال الدين حول المسائل الكبرى، مما دعا ديكارت أن يطلب الحقيقة عن طريق الشك المؤقت الذي اصطنعه الإمام الغزالي من قبل واستبعد ديكارت شهادة الحواس لأنها خادعة، فضلاً عن استبعاد شهادة العقل مخافة تدخل الشيطان الماكر فيعبث بعقله، ولم يجد أمامه غير الشك فاصطنعه بصفة مؤقتة اتخذها للوصول إلى الحقيقة، ولم يدخل الشك في جميع مجالات الفكر لديه، بل استبقى ديكارت الأخلاق والحياة العملية بعيداً عن سلاح الشك الهدام.

وتركزت الأعمال النقدية المعاصرة على الدراسات التي تناولت الشك ـ على وجه الإطلاق ـ باعتباره فعلاً من أفعال الإرادة، ينصب على الأحكام، دون التصورات والأفكار، لأن التصورات في ذاتها بدون حكم لا توصف بالصدق أو بالكذب، فهما يطلقان على الأحكام[10].

وفضلاً عن ذلك فإن الشك هو في ذاته اقرار بعدم الالتزام بالأحكام السابقة، سواء تلك التي صدرت عن تعاليم سابقة لم نتبين صحتها بعد، أو عن طريق الحس أو الخيال[11].

كذلك اهتمت الدراسات المعاصرة بالتفرقة بين الشك المنهجي (المؤقت) كالذي قال به الغزالي وديكارت، وبين الشك المطلق Ultimate skepticism لأنه إذا كان الأول يعد أداة منهجية يقصد بها الوصول إلى

---

(9) أبوريان «الفلسفة ومباحثها» ص ص 181-182.

(10) د. عثمان أمين، «ديكارت»، مكتبة القاهرة الحديثة، أعلام الفلسفة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1965، ص 131.

(11) د. نجيب بلدي، «ديكارت»، ص 89.

الحقيقة، وإلى حكم صائب فإن أصحاب الشك المطلق يقدرون أن الناس لا يدركون إدراكاً مباشراً غير احساستهم الراهنة، أي الإحساسات اللحظية التي يمرون بها، وتعتبر كل معتقداتهم عن حوادث الماضي والمستقبل، وأفكارهم الأخرى عن العالم الخارجي، وما به من موجودات، هي مجرد انعكاس للاعتقاد الفطري Animal faith، الذي قال به سنتيانا مباشرة في بداية مرحلة تفلسفه[12].

وساعد طول الأمد الذي مر بالناس، بالإضافة إلى طول معايشتهم للأشياء الواقعية، على وجود الشك المطلق، مما أدى بالناس إلى الاعتقاد بأن وجود هذه الأشياء قد تم بعيداً عن العقل، وبمعزل عنه، غير أن هذا الرأي وما نتج عنه من شك لا يتفق وحقيقة معرفتنا بالأشياء المحيطة بنا[13].

وتركزت الأعمال النقدية لكل من أرنست ماخ(*) ..Ernest Mach وبرتراند رسل (1970-1872) B. Russell، ورودلف كرناب(**) Rudolf Carnab.. وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين على عدم إمكان قيام معرفة ميتافيزيقية. وتعد آراؤهم محصلة جهود فكرية تطورت عبر القرون، مما أدى في النهاية إلى القول باستحالة وجود معرفة لما وراء الظواهر.

وحاولت كل من الوضعية المنطقية، والفلسفة اللغوية المتأخرة تجنب المشكلات التي نتجت عن مواقف الشك المختلفة، وبهذا حاول أصحابها تقديم وتحديد مصطلح جديد للمعرفة، والاهتمام بحقائق التجربة، ومعتقدات الحواس. وبالمثل قام التجريبيون متأثرين بأفكار التجريبية

---

(12) Arner, Douglas G., «Perception, Reason and Knowledge», Scott Foresman and Company, Glenview, Illinois, London, 1972, P. 6.

(13) Ibid., P. 57.

(*) أرنست ماخ (1838-1916) عالم فيزيقي نمساوي، من مؤسسي الوضعية المنطقية في فيينا.

(**) رودلف كرناب (1891-1970) فيلسوف ألماني، من مؤسسي الوضعية المنطقية التي عرفت باسم دائرة فيينا Vienna Circle، وقد ترك للفكر الإنساني أعمالاً كثيرة.

الانجليزية والوضعية المنطقية معاً ـ بتجنب الأفكار التي تتسم بالشك وحاولوا تحديد المعنى بوضع بعض الفروض للتأكد منها عن طريق إمكانية التحقق Verification، وعليه أصبحت القضايا الميتافيزيقية لديهم ضرباً من اللغو الذي لا يفيد(14).

وينتمي جورج سنتيانا و «فريتز موثنر» Fritz Mauthner(*)، و «البير كامي» Albert Camus (1913-1960)، وكذلك أنصاف الشكاك أمثال «هانز فايهنجر» Hans Vaihinger، و «كارل پوپر» Karl Popper إلى طائفة الشكاك المعاصرين.

ثانياً: نزعة الشك والاعتقاد الفطري عند سنتيانا:

الشك عند سنتيانا موقف فلسفي اصطنعه على غرار الشك الديكارتي وإن لم يعترف بأوجه التشابه أو مدى تأثير الشك المنهجي الديكارتي على موقفه من نزعة الشك، كما نبذ سنتيانا الشك المطلق لأنه ـ في رأيه ـ لا يصل إلى شيء.

ويهدف الشك السنتياني إلى الكشف عن حدس الماهيات الخالص فضلاً عن أن الشك الحقيقي ـ من وجهة نظره ـ يعتبر مجرد تحليل الاعتقاد القائم، والوصول إلى المعرفة الحقة، والتي هي معرفة بالماهيات. وكان يرغب في الشك في كل شيء «تقريباً»، فالعالم قد أتى إلينا بصفاته عن طريق الاحساسات والحواس، كذلك أتى الماضي من الذاكرة وقد أثرت فيه رغباتنا الداخلية، ولا يوجد غير شيء واحد لا يمكن الشك فيه وهو خبرة اللحظة الراهنة بلونها وشكلها، ومذاقها، ونكهتها، وصفتها، فهذه جميعاً تمثل

(14) Popkin, «Skepticism», P. 458.

(*) طور «موثنر» مفهوم الشك من خلال تحليل اللغة باعتبارها نتاجاً اجتماعياً وفردياً معاً، وما لها من دلائل لغوية محددة وتدل اللغة على خصائص الخبرة وأدرك موثنر في النهاية أن نقده عبارة عن محاولة «القول ما لا يمكن قوله To say the unsayable مما يجعلنا نصل في النهاية إلى طريق مسدود وموقف لا أدري، ونزعة شكية.
(Popkin, «Skepticism», P. 458).

بقي وإدراكها يكون ما يسميه سنتيانا «باكتشاف الماهيات»[15].

يصل سنتيانا إلى الاعتقاد في الشك المنهجي القائم على الخبرة
ى على فكرة وجود الأنا الديكارتية حتى لا يتهم بالمثالية، نقول
ى اعتقاده هذا إلا بعد تقلب بين مدارس الشك المختلفة، التي
تبر آراءها، ثم حاول أن يقدم شكاً طبيعياً قائماً على الاعتقاد
ستمداً ـ كما ذكرنا ـ من الخبرة، فأصبح شك سنتيانا متوازياً مع
ت في رغبة كل منهما في الوصول إلى اليقين، غير أن طريق كل
مختلفاً، وأصر سنتيانا وهو يقدم شكه إلى العالم على مقولة
ما فعل ديكارت وإن اختلفت عنها، وهي: «لا يوجد شيء معطى
كما أعطى من قبل»(*)، أي أن المعطي الذي يصلنا يتغير، مما لا
ين متشابهين دائماً، وذلك بسبب الصيرورة المستمرة في الوجود.

نـد سنتيانا بتلك المفاهيم التي قدمها في نظرية الشك أنه يتطور
وات أبعد من تلك التي خطاها الشك على يد هيوم وديكارت،
ـ الإحاطة بالشك يمكن المرء من تحديد الأشياء الثابتة من غيرها.
ل سنتيانا عن الشك:

قمت بتقليد الشكاك اليونانيين، حيث بدأت أشك في كل شيء
الرغم من اعتقادي بقاعدة الحس المشترك، فكل منا يمكنه أن
، إلا أن الحياة من حولي وما ينتج عنها من مناقشات تدور حول
الحياة تدفعني إلى الابتعاد عن الشك المطلق، غير أني قررت ألا
ذلك بطريقة آلية تتسم بالخرافة أو العشوائية. ولذلك قبلت
قاد الفطري كقاعدة أحيا على أساسها مع التصورات اليومية»[16].

م سنتيانا دوجماطيته (اعتقاديته القاطعة) على أساس النزعة

---

(15) Durant, Will, «Outlines of philosophy», Ernest Benn Ltd., London, 196

(*) Noting given exists as it is given.

(16) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», P. 308.

الشكية، فدوجماطيته تؤكد بالمعنى البيولوجي، أن المعرفة ممكنة، وعلى نفس الأساس البيولوجي فإنها (أي المعرفة) أيضاً نسبية. وتؤكد نزعة سنتيانا الشكية على هذه الدوجماطية من الداخل وبطريقة تحليلية، فالاعتقادي الدوجماطي والشكي يكمل الواحد منهما الآخر على أساس التاريخ الطبيعي الذي ينظر إلى الإنسان على أنه حيوان يشعر وينفعل بإزاء ما يصادفه في الطبيعة[17].

وفي رأي سنتيانا أن النزعة الاعتقادية Dogmatism هي موضوع درجة، درجة في الاعتقاد وفي الوعي بالموضوع الذي يتناوله كل منا، فكل مفكر يتعامل مع الأنساق الفكرية بدرجات تختلف عن تلك التي يتعامل بها غيره من المفكرين، وبالتالي تختلف درجة الشك لدى كل منهم، وفي كل موضوع على حدة. ولعلنا نرى أن التفسير يعد تفسيراً مقبولاً لما قصده سنتيانا بنفيه الاتهام بالشك المطلق، وارتباطه بالشك المنهجي، فالشاك المطلق إنسان يعيش في الوهم، يختلق لنفسه الأشباح ويحتويها، يعيش معها، ويقوم بتضخيم أفكاره حتى يتعود عليها، وتصبح بالنسبة إليه هي الواقع الفعلي وما هو بفعلي، إنها «كأقنعة الممثلين وقتية»، فإذا استمرأها الممثل واعتاد عليها أصبح إنساناً واهماً لا يعيش واقعه الحقيقي والفعلي[18].

إذن يختلف الناس في قبولهم بالشك وفي نوعه وفيما يواجهونه، كما يختلف الطفل عن الإنسان البالغ في قبول كل منهم للواقع، فالإنسان يكتسب الشك من اتصاله بعالمي الأفكار والعقائد. ويوضح سنتيانا هذا الرأي بقوله:

«يختلف موقف الطفل عن موقف الرجل البالغ من حيث قبول الواقع. سواء أكان من جهة الاحساس أم من جهة اللغة. فأهم جوانب الفكر الإنساني هو الجانب النقدي والشك، غير أن الناس ليسوا شكاكاً بالسليقة، ولكنهم أصحاب مواقف وعقائد ويمكننا أن نضع دائرة حول لفظ الاعتقاد لما له من

(17) Santayana, «Apologia Pro Menta Sua», P. 515.
(18) Op. Cit., PP. 14-15.

حقائق ملموسة يستند إليها، تأتيه من الحواس والعلوم الطبيعية، وتشبه هذه الدوائر الدوائر المتقاطعة التي نراها حول كوكب زحل «Saturn»[19].

ويتبع سنتيانا أسلوباً فريداً يطبق فيه الشك على موضوعات شكه، فهو عندما يشك لا يشك إلا في موضوع واحد بعينه، أو فكرة واحدة بذاتها من أجل إيضاحها، فالشك لديه هو مصدر العقل الحر، العقل المرن القادر على تجزئة الكل،فلا يشك في جملة من الموضوعات بل في جزء منها حتى يمكنه الاستفادة من تصور الخبرة، وتطبيقه على عدة جوانب، وبأكثر من منهج، غير أنه يشترط أن يكون المنهج المستخدم متسقاً مع ذاته، ثم مع الموضوع الذي يتناوله[20].

ثالثاً: الشك ونظرية وحدة الأنا:

يرتبط الشك بوجه من الوجوه بنظرية «وحدة الأنا» أو «الأنا وحدية»[*] Solipsism theory التي تجعل من الذات محوراً للكون، والمفكر الذي يأخذ بهذه النظرية يميل إلى الشك بمرور الوقت، لأنه يجعل الفكر محصوراً بداخله، يعيش في عالم يتسم بالخيال منذ بداية حياته، أو على الأقل منذ بداية اعتقاده في هذه النظرية، وهو عالم لا يتفق مع الواقع، لأنه من نسج تصوراته، فلا يرى الكون إلا من خلال ذاته فقط، ولا يوجد في الكون شيء فعلي إلا ما يقرره عقله.

ومن الطبيعي أن يشعر الشاك بالغموض والرهبة تجاه الكون، وينبع هذا الشعور بصفة خاصة من أنه يواجه العالم وحده، دون أن يتسلح بالحجج

---

(19) Santayana, «Scepticism...», PP. 12-13.

(20) Santayana, «The Life of Reason», (or: The Phases of Human Progress», Book one «Reason in common sense», Charles Scribner's Sons, second Edition, New York, 1936, P. 88.

(*) وحدة الأنا من اللاتينية Solus ـ وحيد، Ipse ـ ذات، أنا نظرة مثالية متطرفة، ترى أنه لا يوجد في الواقع إلا الذات المعنية، «الأنا» أما باقي العالم فليس إلا نتاجاً لنشاط وعيها الفردي. (المعجم الفلسفي المختصر، ص 65).

والبراهين التي يؤيدها الواقع والخبرة، فيزداد تردده شيئاً فشيئاً، ويقف بمرور الوقت في صف الشكاك. خاصة الذين يعلقون الحكم فيما يتعلق بأحداث المستقبل التي نقف بإزائها موقف المترقب المرتاب، أو على الأقل المترقب الخائف. أما الإنسان الذي يحدد أفعاله تحديداً مسبقاً، فربما يكون عقله أكثر وضوحاً وترتيباً مثلما فعل ديكارت عندما فصل بين ذاته وبين كل ما عداها، وشك في كل شيء إلا في أنه ذات مفكرة.

ويتساءل سنتيانا عن موقف الصوفي وعلاقته بالعالم فيقول:

«لماذا يشعر الصوفي أنه أصبح متحداً مع الواقع، وأنه أصبح والوجود المطلق شيئاً واحداً؟ إن هذا الشعور ينبع من اعتقاده أنه أصبح جزءاً من التاريخ ومن القدر مثلما يشعر من يعيش بخياله مثل صاحب نظرية الأنا وحدية Romantic solipsist ويتولد هذا الشعور عن طريق اتحاد الصوفي بعالمه، كذلك يتولد من حب الصوفي للاطمئنان واعتراضه على ما يجده في العالم الطبيعي المادي، ويعود اعتراض الصوفي على الواقع إلى أن الطبيعة وسلوكيات الآخرين خادعة. . . إذن ما هو الواقع الذي يرتضيه كل من الصوفي وصاحب نظرية الأنا وحديّ؟»[21].

يجيب سنتيانا بأن الواقع الذي يرتضيه كل من الصوفي وصاحب نظرية الأنا وحديّ هو عالم من نوع خاص ولم يفسر هذا العالم الخاص إلا أنه أقر بأن كلاً منهما يتفقان في شعورهما بأنهما متحدان بالعالم، وإن كان هذا العالم الذي يتحدان به عالماً خيالياً لا يتواءم مع الواقع.

رابعاً: مكانة الشك في فلسفة سنتيانا:

قال سنتيانا في بعض الدراسات المتأخرة التي قام بها عن الشك ما يلي:

«إنه لمن دواعي سوء الفهم أن نفهم من تعبير النزعة الشكية أنها تعني

---

(21) Ibid., P. 33.

عدم الاعتقاد Disbelief، ولكن عدم الاعتقاد ليس شكاً، إنه اعتقاد في زيف يقين سابق. إن الشك الحقيقي مجرد تحليل الاعتقاد واكتشاف مدى المخاطرة التي نخاطرها عندما نقبل ما ورثناه من عقائد دون أن نتأكد منها تأكيداً منطقياً، فالشاك الحقيقي هو الذي يدرك أن المعرفة دائماً هي اليقين»[22].

ولا شك أن سنتيانا أراد أن يكون للشك مكان بارز حيث اتخذه نقطة انطلاق نحو بناء نظرية معرفية أصيلة، تقوم على أساس من الشك البناء الذي يساعد على إقامة هذا الصرح المعرفي الذي يثبت أمام سهام النقد. وحاول سنتيانا أن يتجنب في هذه النظرية مواطن الضعف التي أصابت النظريات المعرفية السابقة، كما أراد أن يبين استحالة قيام معرفة مثالية كالتي نادى بها المثاليون من قبله، وأصر على أن يكون أساس المعرفة قائماً على أسس ثابتة لا يرقى إليها الشك، لا أن يبين استحالة المعرفة التي تعتمد على الحس، وعليه فإن سنتيانا ليس من فلاسفة الشك المطلق ـ كما سبق أن ذكرنا ـ الشك الذي يستحيل معه إقامة نسق معرفي يتصف بالصدق واليقين، بل إن سنتيانا يقول عن نزعته الشكية أنها نزعة جديرة بالاحترام[23].

وعندما أراد سنتيانا دراسة الوجود اعتقد أنه من الأفضل دراسة الأساس المعرفي للوجود مما يتطلب معه فحص المعتقدات التي بين يديه، والتي جرى العرف على التسليم بها ليثبت صدقها باستخدام منهج الشك ومن هنا جاء قول «بتلر»:

«إن الشك السنتياني يتوازى مع الشك الديكارتي Cartesian Scepticism وأنهما ليأخذان نفس المنهج من أجل الوصول إلى نفس النتائج ويأخذ سنتيانا في اعتباره الشك الكلي المطلق الذي ينفي الثقة عن كافة الموضوعات التي اعتدنا على النظر فيها على اعتبار أنها صادقة»[24].

---

(22) Santayana, «Apologia Pro Menta Sua», P. 515.

(23) Sprigge, «Santayana...», P. 47.

(24) Butler, «The Mind of Santayana», P. 31.

وتوصل «هرمان ساتكمب» Herman Saatkamp في الدراسة التي قام بها لكتاب «النزعة الشكية والاعتقاد الفطري» إلى أن نزعة سنتيانا الشكية تطورت تطوراً كبيراً، واعتبر «ساتكمب» شك سنتيانا شكاً منهجياً جديراً بالبحث والدراسة، إلا أنه لاحظ أيضاً أن شك سنتيانا يسير متوازياً مع الشك الديكارتي الذي بدأ ـ كما نعلم ـ بقوله إن المعتقدات العادية التي نؤمن بها هي معتقدات قابلة للنقد، ومن ثم للشك، ثم يتوصل من خلال مناقشاته إلى أدلة وبراهين تقيم المعرفة على أساس من الوضوح واليقين[25].

إلا أن النتائج التي توصل إليها سنتيانا من تحليلاته للشك تختلف عن تلك التي توصل إليها ديكارت، فقد اختلف معه في معنى اليقين، فاليقين بالنسبة لسنتيانا يقين منطقي لا يصح أن يكون دعامة لأي اعتقاد أو للبرهنة عن قضايا معرفية بمعنى أن اليقين المنطقي يشبه البديهيات التي لا تقبل البرهنة عليها، وتؤخذ كما هي قضية مسلماً بها، والقضايا المسلم بها ـ في نظر سنتيانا ـ لا يصح أن تكون دعامة للاعتقاد اليقيني بل إن القضايا التي يستخلصها من المنهج الشكي هي القضايا التي تصلح لإقامة قضايا معرفية يقينية. ومن هنا جاء اعتراض سنتيانا على «البرهان الذاتي» الذي قال به ديكارت وأتباعه من المثاليين الاعتقاديين[26].

كما ثبت من الدراسة التي قام بها «ساتكمب» أن سنتيانا لا يتفق مع نتائج فلسفة ديكارت العقلية، حيث أنكر ـ كفيلسوف ـ أن هناك معرفة ثابتة لا يرقى إليها الشك كالأفكار الفطرية الواضحة بذاتها، بل إن المعرفة التي يمكن للإنسان الوصول إليها هي المعرفة باللحظة الحاضرة. وعندما يتعرض سنتيانا للشك فإنه لا يفعل ما فعله أصحاب الشك التقليدي، عندما يحاولون أن يبحثوا لأنفسهم عن دليل ذاتي للمعرفة، وهو نفس المعيار العقلي الذي

(25) Saatkamp, Herman J., «Some remarks on Santayana's scepticism», edited by: Peter Caws, P. 135.

(26) Ibid., P. 135.

استخدمه ديكارت عند تناوله لنظرية المعرفة، غير أن سنتيانا لم يستخدمه بنفس الكيفية التي استخدمه بها ديكارت[27].

ويقول «ساتكمب» عن مفهوم الشك لدى سنتيانا:

«إذا قلنا إن شخصاً ما يسعى للوصول إلى ما لا يرقى إليه الشك أو الخطأ، فإنه - في رأي سنتيانا - قد يصل إلى معلومة خالصة عن الشيء المراد معرفته، فالمعرفة الخالصة تؤكد له خلوها من أي شك حول المعطى Given، ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أن الشيء لم يكن في الأصل محل اعتقاد، حتى يمكن أن نشك فيه أو أن نحاول التأكد منه[28].

ويحاول «ساتكمب» أن يذكر - من خلال النص السابق - أن سنتيانا يقصد هنا أفكار الاعتقاديين، خاصة أفكار ديكارت، فالقضايا التي يكتشف الإنسان أنها قضايا لا تقبل الشك، أو لا تحتاج على الأقل - إلى بحث هي القضايا اليقينية الواضحة بذاتها.

وبهذا نخلص إلى أن سنتيانا ما زال يدور حول ديكارت، فيشير إلى المعرفة التي لا يرقى إليها الشك، أو لا توصف بالخطأ، وفي ذات الوقت يحاول الابتعاد عن تأثير ديكارت فيذكر أن هذا اليقين المعرفي إنما يعود إلى وعينا وإدراكنا، ثم ينكر سنتيانا تسميتها بالمعرفة. وهذا ما يؤكد ملاحظتنا أن سنتيانا لا يميل إلى الإشارة في أعماله إلى مصادر أفكاره. وجاء سنتيانا ليؤكد هذه الحقيقة بقوله:

«أما التأثيرات التي وقعت تحتها في كتابي «الإحساس بالجمال» فهي أعم وأشمل من أن أذكرها بالتفصيل غير أن الدارس لفلسفتي لن يجد صعوبة في اكتشاف مدى ما أدين به لأولئك الكتاب الأحياء والأموات الذين لن يزيدهم شرفاً اعترافي بديني لهم. وقد حذفت عادة كل الإشارات إليهم سواء أكانت في متن الكتاب أو في حواشيه حتى أتجنب جو الجدل، وحتى يتسنى

---

(27) Ibid., P. 136.
(28) Ibid., PP. 137-138.

للقارىء أن يقارن مباشرة ما أقوله هنا بحقيقة تجربته الشخصية[29].

وقد تناولت الدراسات المتنوعة لمفهوم الشك لدى سنتيانا وعلاقته ببعض الموضوعات الأخرى التي طرحها على بساط البحث كذلك علاقة الشك بنظرية وحدة الأنا، وعلاقة الشك بالشك في وجود صيرورة نابعة من الخبرة، وعلاقة الشك باحتمال ألا يكون هناك شيء آخر موجود، وأخيراً علاقة الشك بالماهيات.

ويخلص سنتيانا إلى أن الشاك يكف عن الاعتقاد في المصادرات التي يقوم عليها العلم التجريبي والعلوم الاستقرائية الأخرى بناء على ما يعتقده في نظرية وحدة الأنا التي تجعل من يؤمن بها يأخذ في اعتباره زمني الماضي والمستقبل معاً، فضلاً عن ذلك أنه يكاد لا يفرق بين الشك في الحوادث التي مضت وبين الشك فيما هو آتٍ لأن الحوادث الماضية أثبتت صحتها وأصبحت تعيش في ذاكرة التاريخ بينما تحمل حوادث المستقبل في طياتها العديد من التساؤلات. وبهذا يستبعد سنتيانا الماضي من دائرة الشك لأن الماضي أثبت صدقه أو كذبه بتمام حدوثه بينما يكون الاحتمال فيما سيأتي والاحتمال قد يبعث على الشك[30].

وإذا كان الشخص الذي يؤمن بوحدة الأنا يتوقف عن الاعتقاد في وجود تغير لأنه لا يؤمن بالتغير الحسي، ولا يؤمن كذلك بالتعاقب الزمني الذي يقع في الذهن أو في الحس، فإن سنتيانا يصر على أن يأخذ في اعتباره النسق الفلسفي الذي وضعه ككل بما في ذلك إيمانه في الصيرورة.

ويؤكد سنتيانا موقفه هذا في كتابه «النزعة الشكية والاعتقاد الفطري» بقوله:

«إن التغير الخادع «الظاهري» ليس تغيراً فعلياً(*) فالإدراك الذي نأخذه

---

(29) سنتيانا، «الإحساس بالجمال»، التمهيد ص 27.

(30) Sprigge, «Santayana...», PP. 34-35.

(*) «Specious change is not actual change..».

كوحدة واحدة وهو ما ينتج عنه معنى التغير، يرده خاسئاً خادعاً مشكوكاً فيه كما أن الحدس لا يشتمل على تغير فعلي لأن التغير إذا كان فعلياً فيجب أن يكون سابقاً ومستقلاً عن ذلك التغير ذاته[31].

ويخلص سنتيانا إلى نتيجة مؤداها أنه إذا كنا قد وطّنا أنفسنا على الاعتقاد فيما يتمثل لنا، فإنه لن يكون هناك سبب في الاعتقاد في أي تغير حقيقي.

ولا شك أن سنتيانا اسهم إسهاماً إيجابياً في مجال دراسة الشك، ويكمن هذا الإسهام الايجابي في أنه يعتبر الشك طريقاً إلى الحدس الخالص للماهية، ورأى سنتيانا أن الشك يختص بكل حالة عقلية يمكن أن يوصف بها، فضلاً عن أنه يكشف عن حدس الماهيات الخالص، وبالتالي يكشف عن الاعتقاد في الذات، التي تظهرها الأفعال الذهنية للإنسان أو أقل «للأنا».

تظل هناك نقطة نود القاء الضوء عليها قبل أن نختم حديثنا عن الشك لدى سنتيانا وهي ما يعنيه بالحدس. فالحدس لديه هو المعطيات الظاهرة، كما أنه كل لحظة من لحظات الوعي، فالوعي بالمعطيات لا ينطوي على وجود المعطى، حيث أن الوجود هو الحقائق أو الحوادث التي يعتقد أنها تقع في الطبيعة، ويمكن أن تشير إليها معطيات الحدس[32].

وبهذا المعنى يرى سنتيانا أن الشاك يجب أن يصل في نهاية مرحلة شكه إلى حالة أكثر وضوحاً عند تناوله الأشياء التي تبدو واضحة من خلال الحوادث والخبرات التي تمر بها.

---

(31) Santayana, «Scepticism and animal faith», P. 25.

(32) Edman, Irwin, «Introduction Essay», in: The Philosophy of Santayana», selections from all the works of George Santayana, New and Greatly enlarged edition, edited by: Irwin Edman, Charles Scribner's Sons, New York, 1953, PP. XLIV-XLV.



الفصل الثامن

عالم الصدق

ويشمل:

تمهيد:

أولاً: نظريات الصدق.

1 ـ نظرية الاتساق.

2 ـ نظرية التطابق.

3 ـ النظرية الاجرائية أو الأداتية.

4 ـ النظرية البرجماتية في الصدق.

5 ـ نظرية الإضافة غير الضرورية.

ثانياً: سنتيانا ونظرية الصدق.

1 ـ الصدق المنطقي.

2 ـ الصدق الأخلاقي.

3 ـ الصدق السيكولوجي.

ثالثاً: الصدق والصدفة.

رابعاً: الصدق والزمن.

خامساً: تعقيب.



الفصل الثامن

عالم الصدق

تمهيد:

يعتبر مفهوم الصدق Truth من المفهومات الهامة التي احتلت مكاناً بارزاً في تاريخ الفكر الإنساني على وجه العموم والفكر الفلسفي على وجه الخصوص.

ويقال عن القول أنه صادق والشهادة أنها صادقة عندما لا ينال منهما كذب أو خداع. وهناك فرق بين الصدق Veracity الذي هو في الأصل وصف للأشخاص والحقيقة Truth التي هي وصف للأحكام والقضايا. ويطلق الصدق في الاستعمال العربي على ما يرادف الصواب، والكذب على ما يرادف الخطأ. والصادق هو وصف عام لما يطابق الواقع. فيقال «خبر صادق» ونحوه. أما الصدق المنطقي فهو ما لا يقبل النقض، ولا يحتاج إلى إثبات جديد، ويقابل الكذب Falsity، ولا تخلو أحكامنا من أن تكون صادقة أو كاذبة[1].

ويرتبط الصدق بنظرية المعرفة لأنه سمة أساسية فيها، ويعتقد منذ عصر أفلاطون أن عبارة «المعرفة الكاذبة» عبارة متناقضة حتى يومنا هذا، على الرغم من أن «تعريف الصدق لا يقدم ـ في حد ذاته ـ تعريفاً للمعرفة Knowledge لأن المعرفة تتكون من اعتقادات Beliefs محددة صادقة، ولكن

(1) مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، الفقرة 409 ص 74 والفقرة 61 ص 105.

ليست جميعها كذلك»[2] لذلك حاول الفلاسفة التمييز بين نوعين من الإدراك، الإدراك الصحيح والإدراك الخادع تعتبر أساساً مقابلة بين الصادق والكاذب[3].

واختلفت التعريفات بصدد الصدق باختلاف وجهة نظر كل مفكر وفيلسوف فقد ورد بمعجم «لسان العرب» لابن منظور، صدق تعني قبل قوله «وجاء بالمعجم الوسيط» صدق فلان في الحديث أي أخبر بالواقع، وصادق الحكم مخلص فيه بلا هوى والصدق مطابقة الكلام للواقع بحسب اعتقاد المتكلم». وذكر معجم اكسفورد أن الصدق يعني التطابق مع الواقع[4]. وعالم الصدق له معنيان مختلفان تمام الاختلاف: صدق أو حقيقة. ويطلق المثالي اسم الحقيقة على ما يسميه الآخرون الصدق مثل حقائق الأشياء والحقيقة المطلقة. كالتي تحدث عنها بارمنيدس وهيجل وبرادلي وبوزانكيت. ويتحدث سنتيانا عن عالم الصدق وليس عالم الحقيقة.

وقد تناول رينيه ديكارت ومالبرانش الحقائق الأزلية والأبدية ووصفاها بأنها ثابتة لأنها مستمدة من الله تعالى ضامن الحقيقة والصدق. والحقائق ـ بمعنى الصدق ـ عدة أنواع، فهي الحقائق الأزلية، والحقائق الأولى وهي المبادىء التي لا حاجة إلى إثباتها، فهي شروط كل استدلال عقلي. ثم الحقائق العقلية وهي الحقائق التي تستمد من العقل، ولهذا فهي يقينية وضرورية، لأن إنكارها يتضمن تناقضاً واضحاً ومنها الحقائق الرياضية، ويقول ديكارت: «. . . ولن يفوتني أن أذكر في دراساتي الفيزيقية عدة مسائل ميتافيزيقية وخاصة هذه: إن الحقائق الرياضية، تلك التي تعتبرونها أبدية قد أنشأها الله. وهي متوقفة عليه توقفاً كلياً، مثلها في ذلك مثل سائر

---

(2) Russell, Bertrand, «My Philosophical Development», George Allen and Unwin Ltd., Great Britain, 3 rd imperssion 1969, (First published in 1959), P. 189.

(3) د. محمود فهمي زيدان، «نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين»، دار النهضة العربية، بيروت، 1989، ص 129.

(4) المصدر السابق، ص 129.

المخلوفات»[5]. وإذا اعترض عليها معترض بأنها حقائق أبدية وثابتة، فإن ذلك يعود إلى أبدية الله وثباته.

ويضيف ديكارت قوله عن الحقائق الأبدية:

«أما بصدد الحقائق الأبدية، فإني أكرر قولي عنها: أنها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلا أنها في علم الله صادقة أو ممكنة، ولا ينبغي أن نقول العكس أي أنها معلومة له في صدقها، وكأن صدقها مستقل عنه»[6].

ويعود سبب خلق الله الحقائق الأبدية ـ في رأي ديكارت ـ إلى أنها العلة التي خلق بها جميع الأشياء، أي أنها العلة الفعالة الكافية[7].

ثم هناك نوع ثالث من الحقائق قال بها هيوم وليبنتز هي حقائق الواقع وتستمد من التجربة ومن الخبرة وهي بالتالي ليست يقينية بل توصف بالصواب والخطأ، وإنكارها لا يترتب عليه تناقض عقلي، لم يمانع ديكارت في تقديرها.

وفي الفكر الحديث ميّز «ليبنتز» ـ أحد الديكارتيين ـ بين الحقيقة في الأذهان والحقيقة في الأعيان(*) على أساس أن الأولى يقينية وضرورية لأن انكارها يتضمن تناقضها في حين أن الثانية مستمدة من التجربة ولا يتضمن انكارها تناقضاً، وهي بهذا ليست ضرورية وربط ليبنتز الحقائق الأولى بالقضايا التحليلية في المنطق، «والقضية الضرورية أزلية الصدق بمعنى أن صدقها لا يتوقف على زمان معين أو مكان معين أي لا يرتبط صدقها بالواقع[8] أي أن ليبنتز جعل القضية الضرورية أزلية الصدق في مقابل القضية

---

(5) د. نجيب بلدي، «ديكارت»، نوابع الفكر الغربي (12) دار المعارف بمصر، 1959، ص 188-189 (من خطاب ديكارت إلى مرسين Mersenne في 15-4-1630).

(6) المصدر السابق، ص 191 (من خطاب ديكارت إلى مرسين في 6-5-1630).

(7) المصدر السابق، ص 192.

(*) Vérité des choses, et vérité de raison.

(8) د. علي عبد المعطي محمد، «ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية»، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1980، ص 187.

العرضية نسبية الصدق بحسب الزمان الذي توجد فيه، فهي إذن تشير إلى وجود فعلي محدد بعكس القضية الضرورية التي تشير إلى ضرورة عقلية لا فعلية واقعية و «بمعنى آخر القضية الضرورية هي تلك القضية التي لا يكون محمولها دالاً على وجود فعلي محدد بزمان بينما القضية العرضية هي القضية التي يكون محمولها دالاً على وجود فعل محدد بزمان»[9].

وعبر ديفيد هيوم عن رأي الفلاسفة التجريبيين فذكر أنه لا توجد حقائق ضرورية في مجال العلوم الطبيعية لأنها نسبية ترجع حقائقها إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة. ويتجلى صدق العلاقات في الرياضيات حيث يقرر أن «الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينه بما يطابق الواقع»[10] كما جعل حقائق الهندسة نسبية كذلك تقوم على الاحتمال القوي، فصدقها إذن نسبي.

وارتبطت نظرية الصدق في الفلسفة المعاصرة بفلسفات كل من: جورج ادوارد مور G.E. Moore، وبرتراند رسل B.Russell، وألفريد تارسكي Alfred Tarski(*) وأقر كل من مور ورسل القضايا ذات العلاقات وهي

(9) المصدر السابق، ص 187.

(10) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 175.

(*) الفريد تارسكي (1902-؟) فيلسوف ورياضي ومنطقي أمريكي، ولد في وارسو في الرابع عشر من يناير 1902 وتعلم بمعهد أصول التدريب البولندي Polish Pedagogical Institute في الفترة من 1922 وحتى 1925 وحصل على درجة الدكتوراه في الرياضيات من جامعة وارسو عام 1924 وأصبح أستاذاً بها، تزوج عام 1929 من «ماريا جوزفين ويلوسكي» Maria Josephine Wilowski وانجبا طفلين. هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1939، وعمل أستاذاً زائراً في المدة من 1941/39 بجامعتي هارفارد ونيويورك ثم عين محاضراً في جامعة كاليفورنيا بكلية باركلي Berkeley عام 1942 ثم أستاذاً للرياضيات عام 1946.

أسهم تارسكي مع زميله Banach في إرساء دعائم نظرية في «المجال» Sphere وقدم بحثاً صغيراً عن الأعداد Cardinals عام 1938 وعاد فكتب في نفس الموضوع بالتعاون مع كسلر H.J.Keisler واستطاع تارسكي توظيف أدوات علم الجبر لمعالجة مشكلات =

علاقات واقعية تعددية بينما هدف تارسكي إلى تحديد العبارة الصادقة، فقدم نظرية الصيغ Theory of Models من أجل إقرار العبارات الصادقة والتي تعتمد على مدى تطابقها مع الواقع[11].

ولتحديد العبارة الصادقة ساهم تارسكي أوائل الثلاثينات من هذا القرن في تطور علم المنطق عندما أسس المنهج السميانطيقي أو منهج دلالات الألفاظ اللغوية Semantics لسد الفراغات التي أوجدها اتجاه «المابعد الرياضي» أو «الميتاماتيماتيك» لدى هلبرت. وتعاون مع تارسكي كل من «أسكوليم» و «جودل» و «تشيرش» وتناقش النظرية العلاقة بين التعبيرات والألفاظ سواء أكانت كلمات أم جملاً وبين الأشياء والموضوعات التي تشير إليها[12].

وقد اختلف فلاسفة المنهج البرجماتي في أي نوع من الأشياء يمكن أن نصفه بالصدق، هل ما ينطبق على أفعال الذهن مثل الأحكام والاعتقادات أم على الأشياء والألفاظ اللغوية مثل العبارات الوصفية، أم ما ينطبق على الأشياء المجردة مثل القضايا، فإذا قلنا «يلعب طفلي في الحديقة». لقد قال عنها رسل أن مثل هذه القضايا يمكن وصفها بالصدق أو بالكذب، بينما قال عنها «ستراوصن» Strawson أنها لا توصف بالصدق أو بالكذب، لأنها قضايا تعبر عن وجهة نظر ما، ويظل هناك بون شاسع بين قيم الصدق والقضايا المعبرة عنها[13].

أولاً: نظريات الصدق:

ذكرنا أن هناك عدة وجهات نظر تتناول مفهوم الصدق، وبالتالي تنقسم

= رياضية ومنطقية. وأخرج عام 1960 بالتعاون مع «ليون هنكن» Leon Henkin نظرية أسماها Cylindric algebras.

(11) نفس الموضع.

(12) أ. هيسون، د.ج. أوكونر «مقدمة في المنطق الرمزي»، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1971، المقدمة ص 13.

(13) Lacey, A.R., «A Dictionary of Philosophy», PP. 220-221.

نظريات الصدق إلى نوعين: نظريات الصدق التقليدية وهي الإتساق، والتطابق والنظريات المعاصرة وهي الإجرائية أو الأداتية والبرجماتية والإضافة غير الضرورية والسيمانطيقية التي طوّرها تارسكي عن نظرية المطابقة التقليدية والتي ذكرناها في الفقرة السابقة.

1 ـ نظرية الاتساق:

ترتبط نظرية الاتساق في الصدق.. Coherence theory of truth بالمذهب العقلي من ناحية، وبالوضعية المنطقية من جهة أخرى. فقد رفض العقليون أن يميزوا بين العارف Knower وبين الشيء المعروف Known ومن ثم تعلقوا بنظرية الاتساق وكانوا يقصدون بها أن يكون الشيء صادقاً إذا اتسق مع النسق العام للفكر عقلياً (فكرياً) أو منطقياً[14].

وإذا أخذنا بنظرية الاتساق في الصدق فإننا نتساءل متى نصف الحكم Judgment بالصدق أو بالكذب، حتى يمكن القول أن هذا الحكم نجح أو فشل في أن يكون متسقاً مع نسق الأحكام الأخرى، وأن هذا الحكم هو عنصر له ارتباط بالعناصر الأخرى، فهو مرتبط بها برباط منطقي كما هو الحال في نسق الرياضيات البحتة Pure Mathematics الذي ارتبط بنظرية الصدق منذ البداية.

نقول أنه لكي نصدر حكماً بالصدق أو بالكذب على عبارات أو أحكام محددة (كما يسميها البعض) فإنه يجب أن يكون هذا الحكم متسقاً مع ما جاء به أنصار الوضعية المنطقية، فضلاً عن ذلك يجب أن يكون مقبولاً من أصحاب الفلسفة المعاصرة بينما يصر مؤيدو نظرية الاتساق من الميتافيزيقيين على أنه من الصعوبة بمكان أن نطلق على الحكم صفة الصدق إلا إذا كان يلائم حقيقة كونية شاملة أو حقيقية واقعية والتي تكون هي نفسها نسقاً جزئياً في إطار النسق الكلي.

(14) Ibid., PP. 220-221.

ويتوقف الصدق هنا على دعامتين، الأولى: العلاقات الداخلية ومدى اتساقها مع بعضها البعض، والثانية: درجات الصدق. ويقول برادلي: «يجب أن يعرض الصدق كل ما يتضمنه من علاقات»(15).

وعلى الرغم من أن أصحاب نظرية الاتساق قد اعترفوا ـ منذ البداية ـ بأن أدلتهم مستمدة من الاستدلال القبلي الرياضي والميتافيزيقي، إلا أن بعضهم أعلن أن تمحيص نظرية الاتساق في الصدق يمكن أن يكون على أساس الاستدلال البعدي Aposteriori reasoning للعلوم التجريبية، والتي يمكنها أن تدعم هذه النظرية ليس فقط في معرفة معنى الصدق ولكن أيضاً في اختباره(16).

2 ـ نظرية التطابق:

انتشرت نظرية التطابق في الصدق Correspondence theory of truth بين الباحثين المعاصرين في الفلسفة تحت تأثير فلسفة برتراند رسل، فقد طوّر رسل نظريته في الصدق في كتابه «بحث في المعنى والصدق» An Inquiry into Meaning and truth على أساس نظرية التطابق في الصدق، فعندما نصف جملة أو اعتقاداً بأنه «صادق» True فإن ذلك بفضل ما لها من علاقات بواحدة من الحقائق أو ببعض منها، إلا أن هذه العلاقات لا تكون دائماً علاقات بسيطة، وإنما تختلف تبعاً لتركيب الجملة المعنية، وطبقاً للعلاقة التي تقررها الخبرة(17).

ويدلنا تاريخ الفكر الفلسفي على أن نظرية التطابق تعود إلى الفلسفة اليونانية حيث ناقش فلاسفة اليونان العلاقة بين الفكر والواقع مثلما فعل كل من أرسطو والرواقيين. ثم استخدمها «توماس الأكويني» Aquinas في كتاب له بنفس الاسم «التطابق» Correspondentia ومن قبله إسحق الإسرائيلي في

(15) White, Alan, R., «Coherence theory of truth», in: The Encyclopedia of philosophy», vol., II, PP. 130-133.

(16) Ibid., P. 133.

(17) Russell, «My Philosophical Development», P. 189.

القرن التاسع، وكان إسحق الإسرائيلي يهودياً من اتباع الأفلاطونية الجديدة[18].

وتأثر جورج مور بالمعنى الرواقي لمعنى التطابق فقال في محاضرات ألقاها عامي (1910-1911) أن الصدق والكذب يبدوان كصفات للقضايا، وتأتي هذه العبارة لدى مور بمعنى المصادرة axioma ثم عدل مور عنها وعاد يتحدث عن الوقائع لا عن القضايا[19].

وتقدمت نظرية التطابق في الصدق كثيراً في الفلسفة المعاصرة على يد كل من رسل ورامزي(*) Ramsey وفتجنشتين Wittgenstein وتارسكي.

3 ـ النظرية الإجرائية أو الأداتية:

افترض بعض الفلاسفة المحدثين على اختلاف وجهات نظرهم عندما تناولوا نظرية الأداء في الصدق أن الكلمات مثل «صدق» و «كذب» هي كلمات وصفية غير أن ستراوصن(**) Strawson (1919-?) تحدى هذا الفرض الذي ساعد على تقدم هذه النظرية باعتبار أنه تعبير إجرائي أو أداتي a performative expression فتعبير مثل «أنا أعد» ليس جملة يقصد بها أنني أعد وعداً قاطعاً بل أنه ببساطة مجرد «وعد». والتعبير الإجرائي لا يقال لمجرد اطلاق جملة بل لأداء عمل. وهذا ما يؤكده «ستراوصن» في مقالة عن

---

(18) Prior, A.N., «Correspondence theory of truth», in: encyclopedia of philosophy, vol. II, P. 223.

(19) Ibid., P. 226.

(*) فرانك بلامبتون رامزي (1903-1930) Frank Plumpton Ramsey فيلسوف ورياضي ظهر في كمبردج، كتب في الرياضيات وطبيعة النظرية العلمية والاحتمالية، ونظرية المعرفة، بدأ عمله بنقد كتاب رسل وهويتهد Principal Mathematica، تلقى تعليمه على يد «فتجنشتين» وتأثر به وكان صديقه. ثم اتجه إلى المنهج البرجماتي بعد ذلك. كما ساهم ببعض الدراسات الاقتصادية.

(**) بيتر ستراوصن Peter Fredrich Strawson فيلسوف بريطاني تلقى تعليمه في مدارس السيد المسيح، وفينشلي Finchley والقديس جون واكسفورد، نال درجة البكالريوس ثم درجة الماجستير وهو زميل في جامعة اكسفورد.

الصدق، فيذكر أن الصدق الإجرائي يقصد به أداء العمل الذي نوافق عليه أو نقبله، فعندما نقول «أنه صدق أن السماء تمطر فإننا نؤكد أنها فقط تمطر، أما وظيفة «أنها صادقة» فتعني أنها تتفق مع، وتقبل، كما تتضمن عبارة أنها تمطر[20].

ويتضح مما سبق أن هذه النظرية تهدف إلى أداء عمل ما وليس وصف أحداث ما باستخدام عبارات وصفية ينطلق عليها الصدق أو الكذب، وهي تتفق مع الأفكار العامة للفلسفة البرجماتية التي ترى أن صدق الأفكار إنما يكون في نفعها وليس في أي شيء آخر.

4 ـ النظرية البرجماتية في الصدق:

تشير الدراسات التي ناقشت النظريات المتعددة في الصدق إلى «نظرية الصدق البرجماتية» The Pragmatic theory of truth.. والتي تعد سمة من سمات المنهج البرجماتي الذي يمكن إيجازه في هذه الصيغة «الصدق هو ما ينتج عنه عمل»، وهو إتجاه آخر في الفكر الفلسفي.

وإذا كانت البرجماتية تمثل وجهة نظر أساسية لدى من يعتنقونها، وأنها ذات صفة مميزة، فهل يحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت هناك نظرية برجماتية متميزة أيضاً في الصدق مثل نظرتي الاتساق والتطابق أم أن البرجماتيين حاولوا أن تحل نظريتهم محل النظريات الأخرى دون التعرض لتلك النظريات ومحاولة تمحيصها وبيان غثها من ثمينها.

لقد اعتنق كل من بيرس وجيمس وديوي نظرية أو موقفاً برجماتياً بهذا المعنى، وفهم ثلاثتهم طبيعة الصدق ونظرية المعرفة بنفس المعنى، فكانت أفكارهم تدور حول هذه النظرية إما بالاندماج أو بالتشعب. فحاول بيرس أن يميز بين الصدق والواقع ثم أن يربط بينهما بطريقة عملية، ويقول بيرس أن الصدق هو «انطباق عبارة مجردة من البحث على اعتقاد عملي»، بينما يعرف

(20) Ezorsky, Gertrude, «Performative theory of truth», in: Encyclopedia of philosophy, vol. 6, P. 88.

الواقع بأنه «طريقة تناول الوجود على أساس من الفضيلة مع الاعتقاد بأن الشيء الحقيقي هو ذاته، بصرف النظر عن الطريقة التي يقدمه بها العقل الواحد أو مجموعة العقول مجتمعة»[21].

وأعلن تشارلز بيرس في حديثه عن منطق العلوم، أن العلوم المختلفة تتصل بأنواع مختلفة أيضاً من الصدق، وأحصى أنواع الصدق فذكر الصدق الرياضي، والصدق الأخلاقي، وصدق الوجود الحقيقي فيما يعرف بالكون، كما ذكر أن القضية التي تتحدث عن طبيعة الأشياء الواقعية، تستند في صدقها إلى مقدار اتفاقها وتطابقها مع الواقع من عدمه، وهو في هذا يلتقي مع أفكار نظرية التطابق في الصدق[22].

أما بالنسبة لوليم جيمس فقد حاول وهو يرسي دعائم نظريته في الصدق أن يجعلها دعامة ترتكز عليها نظريته في التجريبية الأصيلة التي شغلته لعدة سنوات والعلاقة بين نظريته في الصدق ونظريته في التجريبية الأصيلة Radical empiricism واضحة لدرجة أنه كان ينمي مفهومه عن معنى الصدق على نفس خطوط فهمه وتعمقه للتجريبية الأصيلة التي أقامها على المصادرة كنتيجة عامة وحقيقية، لأن المصادرة هي كل ما هو قابل للمناقشة بين الفلاسفة. وركز جيمس في حديثه عن علاقة الواقع بالعلاقات الداخلية والخارجية على الثانية أكثر من تركيزه على الأولى[23].

وفهم جيمس من الصدق أن يكون الفكر مطابقاً للواقع، ويقوم على عناصر ثلاثة أساسية هي: الأشياء، والحوادث، والوقائع الجزئية التي تبدو للحس، فضلاً عن العلاقات بين الأشياء والوقائع، ثم العلاقة التي تربط بين الأفكار، وقصد بالصدق كذلك صدق الأحكام لا صدق وجود الوقائع والأشياء المادية الخرساء[24].

---

(21) Smith, John E., «Purpose and thought», in: «The Meaning of Pragmatism», P. 51.

(22) Ibid., P. 58.

(23) Ibid., P. 58.

(24) د. محمود زيدان، «وليم جيمس»، ص ص 66-71.

وضع جيمس منهجاً للوصول إلى الفكرة الصادقة، وكان هذا المنهج هو إضافة جديدة لجيمس في الفلسفة، ويقوم منهجه على ركائز ثلاث هي:

أ ـ العلاقة بين الذات والموضوع.

ب ـ العلاقة بين الأشياء في العالم الطبيعي.

جـ ـ التعددية (الواحد والكثير).

ويقول جيمس عن الصدق:

«ليس الصدق علاقة مقدسة خالدة لا فضل لنا في إيجادها ونستقبلها منفعلين بها. وإنما الصدق علاقة بين فكرة معينة وموضوع حسي محدد. إن الصدق تحقيق الفكرة في مجال التجربة، إنه عملية نجريها نحن على أفكارنا مقابلين الواقع بحيث نصل إلى نتيجة جزئية دقيقة لا غموض فيها ولا عمومية»[25].

ومن الأعمال التي نشرها فلاسفة البرجماتية وتناولت مفهوم الصدق بالشرح والتفصيل مقال بيرس «In the basis of pragmatism» (1906) وكتاب جيمس «معنى الصدق» Meaning of truth (1906) أشارا في مضامين أعمالهما أن الصدق هو ببساطة الشعور بالرضا، والشعور بالرضا ليس محمولاً لموضوع، بل هو شعور بالرضا في مجال المعرفة، ويعتبر هدفاً في حد ذاته وقد جعل هذا الرأي البعض يتهم أصحابه بالجنوح نحو الذاتية، إلا أن البحث في هذا الرأي يصل بنا إلى المفهوم البرجماتي الواقعي في المعرفة[26].

ومجمل القول أن البرجماتية فهمت الصدق على أنه «التصور الذي يؤدي بنا إلى الاحساس بشيء أو إلى تحقيق غرض» والصدق هو «التصور الذي نسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا له». وللصدق ارتباط بالمنفعة العملية مثل المخترعات المستخدمة في التجارب، بينما يرتبط الصدق

---

(25) المصدر السابق، ص ص 69-70.

(26) Smith, «Purpose and thought», P. 59.

المطلق بالعلم والميتافيزيقا من حيث أنهما موضوع وعمل[27].

5 ـ نظرية الإضافة غير الضرورية في الصدق:

تعتبر نظرية الإضافة غير الضرورية The Redundancy theory أحدث النظريات التي تناولت مشكلة الصدق، وهي نظرية جديدة في مجال البحث، لم ترسخ أفكارها بعد كنظرية في عالم الفلسفة. وتفيد باختصار: أن الكلمات والعبارات «صادق» و «كاذب» و «من الصدق أن...» و «من الكذب أن..» لا تصف قضايا بقدر ما توجه الانتباه إلى تأكيد ما تقول، أو التسليم به، أو دفع الشك عنه.

ومن بين الرواد الذين أسهموا في ظهور نظرية الإضافة غير الضرورية «جوتلوب فريجه»[*] Gottlob Frege (1848-1925) والفيلسوف الرياضي الانجليزي المعاصر «فرانك رامزي» (1903-1930).

وفي رأي فريجه أن «ق صادقة» (ق ترمز إلى قضية ما) لا تزيد شيئاً عن مجرد قول «ق» نعم قد أنطق بجملة وادعى أنها تعبر عن قضية صادقة مع أنها ليست كذلك مثل «أرى برتقالة أمامي» فقد أكون مخدوعاً فيما أرى. وهذا النوع من القضايا لا يتناوله فريجه بل يتناول قضايا من نوع «بروتس قتل قيصر»[28].

وأفاض «رامزي» في مقال كتبه عام 1927 الحديث عن هذه النظرية، وذكر أن القضية «من الصدق أن قيصر مات مقتولاً» لا تعني أكثر من القضية «قيصر مات مقتولاً» وأن «من الكذب أن قيصر مات مقتولاً» لا تعني أكثر من

---

(27) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص ص 418-419.

(*) «فريجه» فيلسوف رياضي ألماني يعد أحد مؤسسي المنطق الرياضي الحديث. قضى معظم حياته الوظيفية في قسم الرياضيات بجامعة «يينا» Yena أصدر نصف انتاجه الفكري في الفلسفة وبقية أعماله في المنطق الرياضي.

(28) د. محمود فهمي زيدان، «نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين»، ص 149.

القضية «قيصر لم يمت مقتولاً». لذلك فإن «صادق» و «كاذب» لا تصف القضايا[29].

ولم تسلم هذه النظرية من النقد، فقيل في نقدها أنه لا يلزم عنها أنها تسوي بين صدق قضية ومعناها، ولا تعني أنها تكافىء منطقياً بين قضيتين يؤدي إلى تساوي صدقهما معاً حتى وإن كان معناهما أو مضمونهما مختلفاً، كما أنه من اليسير أن نجد قضية ذات معنى ومع ذلك كاذبة، ثم أنها لم تضع أساساً لتبرير ثقتنا في قضية ما[30].

ثانياً: سنتيانا ونظرية الصدق:

اهتم سنتيانا بنظرية الصدق وجعلها جزءاً لا يتجزأ من نسقه الفلسفي في الوجود، ويختص الصدق بعالم الممكنات الذي خرج إلى عالم الواقع الفعلي، خروجاً اقتضاه أن يخرج دون وجود ضرورة عقلية تقتضي هذا الخروج، ومعنى أن يكون الوجود كله عرضياً أنه كان يجوز ألا يحدث «وبالتالي يكون «الصدق» (الحق) عرضياً بمعنى أن ما قد تحقق في عالم الواقع قد يجوز ألا يتحقق، وأن يتحقق سواه من بقية الممكنات التي لا تقع، وإذن فقد أخطأ الفلاسفة المثاليون جميعاً حين ظنوا أن ثمة مبادىء عقلية ضرورية شاملة صدقها محقق ويقينها ثابت، أخطأوا إذ ظنوا ذلك لأن الوجود كله بما فيه من عقول وما يترتب عليها من مبادىء الرياضة والمنطق.. قد جاء عرضاً وقد كان يمكن ألا يجيء»[31].

ويؤكد سنتيانا أن الخبرة هي التي تمدنا بكثير من الأحكام الخصبة، وما نطلق عليه اسم الحقائق الضرورية لا تأتي من مبادىء العقل الثابتة النظرية، ولكن تأتي من عالم الخبرة، مثل الحقيقة الرياضية 2 + 2 = 4 ومثل أن المكان

(29) المصدر السابق، ص 150.

(30) المصدر السابق، ص 154.

(31) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، مصدر سابق، ص ص 211-212.

والزمان ينقسمان انقسامات لا نهائية، وأن لكل شيء سبباً هو علته، وأن الله تعالى موجود، كل هذه الحقائق والقضايا تثبت أنها ضرورية، ويمكننا أن نتثبت من صدقها عن طريق ما تقدمه لنا من تعريفات تعرفها، فضلاً عن أن ما يقع في الطبيعة يعزز صدقها ويؤيده إذن. فالضرورة هي أن كل قضية تنبثق من قضية أخرى، فإذا اعتبرنا أن الصدق هو وصف الوجود، وصفاً دقيقاً وشاملاً، فإن الصدق سيظل صدقاً أبدياً بمعنى أن له صفة الاستمرار في الوجود والتأييد الدائم من الطبيعة، وليس بالمعنى الميتافيزيقي المعروف[32].

ويقول سنتيانا:

«إن الصدق لا نهائي Dateless وأبدي eternal ولكنه ليس سرمدياً، لأنه عرضة للتغير حيث يتناول الوجود المتغير. إن الصدق هو التاريخ المجمد Frozen history فإذا كان أفلاطون قد قال أن الزمن هو الصورة المتغيرة للخلود، فإننا نستطيع القول أن الخلود هو الصورة المركبة للزمن، ولكن الصدق أكثر من ذلك، لأنه، بالإضافة إلى أنه يصف الأشياء في علاقاتها الزمنية فهو يحتوي على كل شيء يحتوي على كل عالم الماهيات مضافاً إليه عالم الصدق»[33].

ويتضمن عالم الصدق عالمي المادة والماهيات، فهو يعتمد على الماهيات التي يتضمنها الواقع الفعلي، فضلاً عن أنه يتناول الوجود كما ذكر سنتيانا في النص السابق، أما الفكرة التي تقول أن الصدق يوجد في التناسق فهي فكرة صائبة ولا يعترض عليها إلا مكابر، فالصدق ـ ولا شك ـ يخبرنا بشيء عن العالم المحيط بنا[34]. ولا ينسى سنتيانا هنا أنه فيلسوف فن وجمال يتحدث عن التناسق أكثر منه فيلسوف ميتافيزيقي.

---

(32) Santayana, George, «The Realm of Truth», Charles Scribner's Sons, New York, 1942, PP. 407-408.

(33) Santayana, «Scepticism and Animal Faith», P. 271.

(34) Russell, Bertrand, «Philosophy of Santayana», in: Schilpp, «The Philosophy of George Santayana», p. 460.

ويعترض سنتيانا على اعتبار أن الصدق فكرة، فهو يراه مجرد حدث له تاريخ، كما أن مفهوم الفكرة مفهوم غامض، فقد تعني الفكرة Idea الماهية، أو موضوع theme أو شيء داخلي في الشعور أو الفكر ذاته، وقد يعني أيضاً الشعور أو الفكر مجردين، أو تلك اللحظة الحدسية الحية التي نستطيع عندها تمييز الماهية، وأخيراً فقد تعني الفكرة شعوراً أو فكراً ينشأ عن قيمة ترنسندنتالية ذاتية للاعتقاد أو الحكم، ويؤكد الحكم على الماهية المعطاة لكي نطبق صدقها على موضوعات أخرى آتية. وبهذا المعنى الأخير فقد تعني الفكرة مجرد «الرأي» an opinion الذي يخضع للحكم عليه بالصدق أو بالكذب، ثم يعود سنتيانا فيذكر أن الفكرة هي شعور بريء أو فكر لا يؤكد على شيء أو ينفيه، ولا يخضع للصدق أو للكذب، إنها حدس خالص لإحدى الماهيات[35].

ومن دواعي سوء فهم الصدق أن نخلطه بأي عنصر مادي، فالحوادث لا توصف بالصدق أو بالكذب، بل إن القضايا هي التي يمكن وصفها بهذه الصفات، فالصدق ليس له مدلول مادي يدور حوله أو يشير إليه، والأحكام التي نصفها بالصدق أو بالكذب هي قضايا واقعية لا نستطيع وصفها بهذه الصفات إلا في إطار نسق صحيح من التمثلات Representations وعليه فإن الخبرة أو الفكرة يمكنهما أن يتضمنا الصدق ولا نقول أنهم ـ الصدق والخبرة والفكر ـ شيء واحد بل إننا إذا لم نميز بينهم تمييزاً صحيحاً ما أمكننا وصف الوجود ذاته، وعلى سبيل المثال إذا قلنا أن ديكارت ولد عام 1596 فإن هذه القضية عن ديكارت لا تصبح صادقة لأن هناك شخصاً ما فكر فيها، بل إن عملية الفكر هنا ساعدت على تحقيق مزيد من الصدق للقضية التي ذكرناها عن ديكارت[36].

ويقول سنتيانا بأهمية الإشارة إلى الصدق على أنه جزء من عالم

---

(35) Santayana, «The Realm of Truth», PP. 447-448.

(36) Stroh, Guy W., «American philosophy from Edwards to Dewey: an introduction», P. 228.

الماهية، ينشأ عنها، وذلك لكي نتجنب ما اعتبره من أخطاء البرجماتية والنزعة المثالية معاً. فقد جعلت البرجماتية الصدق جزء من وظائف الخبرة مما أدى إلى الخلط بين الخبرة والصدق، أو بين الخبرة وعالم الروح، وهذا ما نفيناه في الفقرة السابقة. فالخبرة والروح كلاهما يتغير، وعليه فإن البرجماتية تؤكد على أن الصدق ذاته صدق ديناميكي ومتغير.

ويرى سنتيانا في موقف البرجماتية من الصدق تناقضاً واضحاً طالما أن الحوادث هي التي يصدق عليها التغير وليس صدقها. فإذا تغير الصدق الذي توصف به الحوادث، فإنه ستصبح بالتالي بعض أنواع الصدق كاذبة، وهذا محال. وبالمثل فإن النزعة المثالية التي تجعل الصدق حقيقة ذهنية فطرية، ومكان وجوده العقل وأن باستطاعة العقل إدراك الصدق إدراكاً فطرياً، فإنه يبدو أن المثالية تخلط بين الفكر أو عالم الروح وبين الصدق. ويعلق المثاليون أن وجود الصدق وجوداً منطقياً يتطلب العقل الذي يدركه، لأن الصدق الذي لا يمكن للعقل إدراكه ليس صدقاً على الإطلاق. ونخطيء عندما نتناول الصدق كشيء موجود نبحث عنه، فللصدق وجود كلي Being، طالما أنه ماهية معقدة، أو مجموعة من العلاقات وليس له وجود فعلي Existence، فالصدق يصف فقط هذا الوجود الجزئي وليس جزءاً منه(37).

وبناء على ما تقدم يرى سنتيانا أن جوزيا رويس وسائر المثاليين اخطأوا عندما ذكروا أن هناك أنواعاً من الصدق الضروري ضرورة منطقية. فالمنطق يمدنا فقط بمعلومات عن مضامين أحاديثنا ورموز أفكارنا، وليس عن قيمة صدق أفكارنا. فلا توجد حقيقة لها ضرورة منطقية، طالما أن الضرورة وظيفة من وظائف الكلام أو هي الطريقة التي نحدد بها الرموز لنشير إلى هذه الأفكار، وفضلاً عن ذلك فلا توجد قضية صادقة عن طريق تعريفها فقط، طالما أن حرية تعريف الحدود تعود إلينا، فالصدق إنما يشير إلى ما يحدث في وقت محدد، وهو لا شخصي، يوجد خارج حدود سلطة الإنسان(38).

(37) Ibid., P. 229.
(38) Ibid., P. 229.

ويوجز سنتيانا حديثه عن الصدق بقوله:

«إن الصدق يعني مجموع القضايا الصادقة، ويؤكد وجوده العلم الكلي Omniscience وهو (أي الصدق) عبارة عن النسق المثالي الكلي للصفات والعلاقات الموجودة في عالم الوجود الفعلي.. إن الصدق هو جميع الأشياء التي نراها في صورتها المستمرة وصيرورتها اللانهائية.. فكل إنسان مفكر يفترض دائماً أن للصدق واقعاً فعلياً، واقعاً شاملاً للصدق»[39].

وقد أشار سنتيانا في كتابه «عالم الصدق» إلى عدة أنواع من الصدق، أجمل بعضها، فلم يسهب في شرحها مثل الصدق التاريخي الذي يصف الحوادث التاريخية كما هي، والصدق الصوري الذي يصف كل فكرة مقبولة على وجه العموم، والصدق الرياضي الذي يرتكز على المصادرات والخبرة. وفصّل بعضها الآخر تفصيلاً متداخلاً إلى حد ما مثل الصدق الأخلاقي والصدق السيكلوجي، وهي الأنواع التي سنتعرض لها فيما يلي:

1 ـ الصدق المنطقي:

لم يهتم سنتيانا بالمنطق برغم دوره الهام في جميع مجالات الفكر، فالمنطق يحدد مجال الصدق، حتى وإن ذكر سنتيانا أنه إذا كان هناك مصطلح يصف واقعة ما، فإنه يكون مصطلحاً منطقياً. حيث يعمل النسق المنطقي ككل فيرتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا المصطلح، ويدور حوله، بل ويشكل جزءاً هاماً من أجزاء الصدق[40].

ولنا أن نتساءل كما تساءل سنتيانا من قبل عن مدى ضرورة الصدق إذا كان صدقاً فعلاً وليس ضرورياً. فمن أين إذن أتت هذه الضرورة للصدق؟

يقول سنتيانا رداً على ما أثرناه من تساؤل:

«إن ما هو ضروري منطقياً ليس بالضرورة صادقاً. وفي هذه الحالة

(39) Santayana, «The Realm of Truth», P. 402.
(40) Ibid., P. 422.

يكون صدقاً محتملاً، خاصة عندما تكون القضية ضرورية؛ لأن الحقائق عند تعريفها تحقق جزءاً من صدقها بالفعل، وبهذا تصبح جميع الحقائق محتملة الصدق وممكنة عن طريق التعريف[41].

إن للمنطق صدقاً طبيعياً خاصة فيما تناوله من نظريات في بداية نشأته، وعلى وجه الخصوص في مجال القياس، وقد ساعدت الدراسات التي تقدمت في مجال الموضوعات المادية على تكوين صور ذهنية دقيقة في العقل الإنساني، فالأفكار ليست صادقة لأنها واضحة، بل على العكس فهي واضحة لأنها صادقة، وهذا يشجع الصدق على الخوض في الموضوعات الديالكتيكية[42].

ولقد شغل سنتيانا بموضوع الجدل (تحت تأثير فلسفة هيجل التي أخذها بدوره عن فلسفة اليونان) فذكر أن وجود رموز لغوية ثابتة يتفاهم بها الناس أو حتى الحيوانات تساعد على نمو الفكر وتطوره مما يجعلهم من أفضل فلاسفة الجدل لولا أنهم لا ينطقون، بل وكان من الممكن أن يجعلهم من أعظم الشعراء أيضاً، وإذا افترضنا أن هذه الحيوانات تقوم بتدريب قدراتها لأمكن استيعاب الكلام، فإنه فرض لا أساس له من الصحة، فهذه الحيوانات لها رؤوس فارغة[43].

ومن الحديث السابق نستطيع أن نستقرىء حقيقة هامة أراد سنتيانا أن يؤكدها وهي أن الصدق مرتبط بوجود العقل أوثق ارتباط، فلولا وجود العقل ما كان هناك خطأ أو صواب، عقاب أو ثواب، كما أنه «لن يكون هناك صدق أو كذب ـ فيما عدا القضايا والأحكام التي لها صلة وثيقة ببعض الحقائق المحددة ـ لأن الصدق غالباً ما يستخدم بهذا المعنى المجرد وهو ما نطلق عليه لفظ الصحة Correctness كما أنه الصفة التي توصف بها كل الأحكام الصحيحة بوجه عام»[44].

---

(41) Ibid., P. 424.
(42) Ibid., P. 443.
(43) Santayana, «Sceptisism and Animal Faith», P. 263.
(44) Ibid., PP. 266-267.

وتعود إشارة سنتيانا للمنطق إلى إعجابه بجدل هيجل الذي استطاع تقديمه للفكر الإنساني، فضلاً عن استطاعته ـ من خلال الجدل ـ تحليل معاني الأفكار ومثل هذا التحليل يوضح المصطلحات التي استخدمها في تحليله للمعاني. ولا توجد قوة قادرة على إبطال أهمية الاستنتاجات التي توصل إليها الفكر عن طريق استخدام منطق هيجل، سواء أكان من الممكن اختبار قوة هذه الاستنتاجات المنطقية بتطبيقها على الواقع الذي نعيشه أم لا، فالتحليل الصادق للأفكار يُبقي دائماً على الفكرة الأصلية، ويصف سنتيانا الجو العام لجدل هيجل بأنه جو ثقيل محمل بعبير الأرض، وهذا الوصف هو ما يمنح جدل هيجل القوة والسحر(45).

وإذا كان هيجـل قد استطاع تحليل معاني الأفكار باستخدام الجدل مما يساعد على بقاء قوة الأقيسة المنطقية كما هي سواء أكانت أقيسة منطقية خالصة أو أقيسة تجريبية مستمدة من البيئة المحيطة بنا، فإن سنتيانا أيضاً استطاع تحليل قواعد اللغة وربطها بالمنطق، بل ويعتبر سنتيانا أحياناً المنطق هو الشكل النهائي لعلم النحو.

فإذا استطاع الفكر تأسيس قاعدة نحوية ينتج عنها تقسيم الأسماء إلى مذكرة ومؤنثة وعنها ينتج أيضاً قاعدة أخرى في صفات الأسماء، أي الصفات التي نمنحها للأسماء حتى تلائم جنس هذه الأسماء، ثم تلائم بقية أجزاء الكلام، فتسير الأسماء والصفات جنباً إلى جنب، كل زوجين معاً مثلما نرى في المدارس المختلطة الإناث مع الإناث، والذكور مع الذكور، وكل اثنين معاً، فإذا استطاع الفكر القيام بذلك فإن قواعد النحو لا تحتاج إلى مثل هذه المماثلة الجنسية، فالكلام يمكن أن يكون تفسيرياً، مطنباً، تعجبياً، وهكذا(46).

ويقول تشارلز هارتشون ـ أحد الباحثين في فلسفة سنتيانا ـ أن سنتيانا

---

(45) Santayana, «The Realm of truth», PP. 432-433.

(46) Ibid., P. 439.

ذكر الصدق كنوع من التقرير، أي أن الصدق لا يحتاج إلى دليل، ومع ذلك فإن رأي سنتيانا في الصدق يأتي بمعنى أن «ما سوف يحدث. . سيحدث» وأن هناك شيئاً ما، وهذا الشيء محدد ويجب أن يكون صادقاً فيما يختص بقضايا المستقبل مما يستوجب معه تطبيق قانون الوسط المرفوع The law of excluded middle وأن كل قضية، حتى وإن كانت تختص بالمستقبل، لها قيمة صدقٍ محددة. ولا يعني هذا أن المستقبل يجب أن يكون ثابتاً لا يتغير، فإذا قلنا على سبيل المثال «أن الشمس إذا أشرقت غداً فسيكون الوقت نهاراً»، «وأن حركة دوران الشمس ينشأ عنها ظهور النهار»، فهاتان قضيتان تتبع إحداهما الأخرى، ويرتبط صدق إحداهما بصدق الأخرى وبمعنى آخر، فإن احتمال ظهور النهار مرتبط باحتمال ظهور الشمس، وبهذا تتحول قضية الصدق إلى قضية الاحتمالات أو الممكنات Possibilities وبمعنى ثالث فإن تحقيق صدق القضية الثانية مرتبط بصدق تحقيق القضية الأولى في مجال القضايا التي تختص بالمستقبل، فالشمس لا بد وأن تطلع غداً، وبالتالي فالنهار «لا محالة» ظاهر، إذن فإن التحقق Verification هو فقط الشاهد والدليل على صدق القضايا[47].

2 ـ الصدق الأخلاقي:

ربط سنتيانا بين أهمية المنطق في مجال الفكر وبين دوره في مجال الأخلاق واتضحت هذه الأهمية في اتجاهين واضحين هما: إن المنطق يقوم بإضفاء الروح الإنسانية على العالم الذي نعيش فيه، طالما أمكننا أن نفكر فيه، وأن نقدم الدليل على وجوده، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تصورنا عن المنطق يمكن تطبيقه على كل الحياة الواقعية كلها من حولنا[48].

وقد نتج عن تطبيق المنطق على الواقع خلاف واسع بين الفلاسفة، ودار التساؤل حول ما هو الفعل ومتى نصفه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، مما

(47) Hartshorne, Charles, «Doctrine of Essence», in: «The philosophy of Santayana», edited by: Schilpp, PP. 176-177.

(48) Op. Cit., P. 422.

جعل الناس يختلفون كذلك في الحكم على الأفعال الإنسانية، فإذا وصفنا إنساناً ما بأنه يتصف بكثير من الشجاعة، يقف الناس بإزاء هذا الحكم منقسمين على أنفسهم فيؤكد البعض أنه شجاع، ويقول عنه البعض الآخر أنه متهور. فإذا كان المرء متحفظاً يحتاط للأمر، يقول عنه البعض أنه حكيم حصيف، بينما يذكره البعض الآخر بأنه جبان رعديد، أو متخاذل متخوف.

فإذا أراد فيلسوف الأخلاق أن يؤكد على هذه المصطلحات، فإنه سيصادر على أن الحياة خير، وأن الشجاعة فضيلة وأن الجبن رذيلة، وهو بهذا يؤكد على الحكم الأخلاقي، ويحاول إرساء دعائمه بين الناس. وما يصدق بالنسبة للحكم الأخلاقي، يصدق على أمور كثيرة في الحياة العادية، وعليه يصبح أساس الحكم الأخلاقي هو عنصر «التفضيل» والتفضيل هو عبارة عن شعور أو دافع للعمل لا يمكن أن نصفه ابتداءً بالصدق أو بالكذب[49].

أما عن معنى مصطلح الأخلاق فيقول عنه سنتيانا:

«الأخلاق هي كل فعل أو حس شعوري يتطابق مع الحياة المثالية، ونطلق على هذا التطابق والظروف والمؤثرات التي تكوّن هذا العلم الوصفي اسم علم الأخلاق Ethics أو علم السلوك. ويشبه الصدق في مجال الأخلاق، الصدق في أي مجال آخر من مجالات الفلسفة الطبيعية، لأنه لن يجعلنا نبحث في أسرار علم الطبيعة أو البيولوجيا أو غيرهما»[50].

ومن النص السابق نرى أن الأخلاق تعتمد علي الحس الأخلاقي، وعلى اتفاقها مع الحياة في أحسن صورها، وأزهى معانيها، والصدق في مجال الأخلاق واضح للعيان، يمكن إدراكه بسهولة، فهو يتفق مع ما تجود به الطبيعة، فضلاً عن اتفاقه مع آراء سنتيانا في الفلسفة الطبيعية.

---

(49) Ibid., P. 473.

(50) Ibid., P. 473.

ونستطيع أن نصدر حكماً بالصدق على الفعل الأخلاقي إذا كان موسوماً بالعمومية، وفي ذات الوقت ينأى عن العواطف الجياشة والأهواء الشخصية والذاتية المطلقة[51].

وفي رأي سنتيانا أيضاً أننا لا نستطيع ـ في مجال الأخلاق ـ تحويل وصية من الوصايا العشر مثل «أحب جارك كما تحب نفسك» إلى قضية موصوفة بالصدق أو بالكذب لأنه في مجال الفعل، حيث نميز بين الأخلاق والحياة الروحية، نرى أن هناك الزاماً على الفرد، لأن الوصية بحب الجار هي في الواقع أمر بالفعل و «في البدء كان الفعل» ـ وليست الكلمة ـ كما يقول شاعر المانيا الأشهر «جوته»، ففي مجال الأخلاق إذا لم نلتزم بهذا الأمر (أحب الجار) فسنجد أن الله تعالى وجيراننا يتصرفون بإزائنا كما لو كانوا لا يحبوننا مثلما لا نحبهم، غير أن هذا الأمر يعد من الخطأ بمكان، حيث أن الحب هو شعور، أما الالتزام في مجال الشعور والعواطف الانسانية فهو أمر غير واضح تماماً. . إذا كيف يصبح الحب أمراً ملزماً، بل كل ما يمكن أن يكون هو أن يصبح الحب مجرد وصية يوصي بها بعضنا البعض[52].

ولا غرو في أن نقول أن الصدق الأخلاقي لا يمكن أن يكون وصية أخلاقية في فلسفة سنتيانا عن الصدق، لأن سنتيانا لا يذكر لنا ما يجب أن تكون عليه الأخلاق، بل يصنفها كما هي، إلا أنه يذكر كيف يمكن أن يكون الصدق في مجال الأخلاق، لأننا إذا أمعنا النظر في مجال الأخلاق فسنجد أن كل الزام يعتبر هاماً وحيوياً «إنه يعبر عن حركة فعلية من حركات الإرادة الحرة، والدليل على ذلك أنه حيثما يوجد «الصدق» توجد الحياة في كل شكل من أشكالها بقيمها الجوهرية التي تعلو فوق جميع الموجودات والحوادث، فهذه القيم هي قيم جماعية، تتمثلها الحياة في كل شكل من أشكالها المتغيرة»[53].

---

(51) Ibid., P. 474.

(52) Ibid., PP. 475-476.

(53) Ibid., P. 477.

وإذا كان العقل يملك الصدق الأخلاقي فإنه يمكنه بذلك الانتقال بطريقة آلية إلى الحكم الأخلاقي المرجو وكأنه يصادر عليه. فالقلق والسخرية والموت كلها شرور مطلقة ولا سبيل إلى تجنبها، أما الحياة فإنها تتضمن في ذاتها حكماً أخلاقياً بأنها خير طالما أنها مستمرة وباقية. وينزع الكائن الحي - أياً كان - إلى الاحتفاظ باستمرار عمل وظائفه الحيوية حتى يمكنه أن يقف بكل ما يستطيع من قوة أمام كل أنواع المرض والفناء وفي اللحظات المأساوية التي يواجهها الكائن الحي، يتحول الإنسان فيها من استخدام العقل إلى استخدام الغريزة مثل سائر أنواع المخلوقات، إلا أنه من المتفق عليه أنه ليس كل ما في الحياة محكوماً عليه بالشر، بل إن الحياة ذاتها واستمرار دورانها هو أمل الإنسان الذي تتوق إليه النفس دوماً[54].

ويرى سنتيانا أن المحاولة التي قام بها أصحاب النزعة الدوجماتية (الاعتقادية) للنظر إلى السلوك كوحدة أخلاقية استطاعت أن تذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه التنظيمات الطبيعية، فقد كانت تعتبر نفسها ذات نزعة أخلاقية أساسها الغريزة، كما ترى أن الانسجام Harmony يتطلب كثير من التضحيات وقدراً لا بأس به من الشجاعة حتى يمكنها إعلان الحرب ضد الشيطان وما يأتي به شرور، إنها النزعة التي يرى أصحابها أنهم أكثر ارتباطاً بالحياة ذاتها[55].

وأخيراً فإن جميع أصحاب النزعات الأخلاقية على اختلاف مشاربهم، وتباين وجهات نظرهم يهدفون جميعاً نحو تنظيم الحياة، فضلاً عن تنظيم سلوك الأفراد، وتهذيب نزعاتهم الطبيعية حتى تستقيم الأمور، وتتفق النزعات الطبيعية مع مبادىء الأخلاق الصادقة.

3 ـ الصدق السيكلوجي:

عاصر سنتيانا ظهور المدرسة السلوكية Behaviorism على يد جون واطسون (1878-1958) John Watson في علم النفس. وكان من أهم مبادئها

(54) Ibid., PP. 477-480.

(55) Ibid., PP. 482-483.

أن الإنسان مجرد آلة ميكانيكية معقدة، لذلك اقتصرت دراستها على السلوك الحركي الظاهري للإنسان والحيوان عن طريق الملاحظة الموضوعية الدقيقة دون الاهتمام بحالات الفرد الشعورية أو نشاطه العقلي، فكان من الطبيعي أن ترفض منهج الاستيطان، Introspection كما رفضت الاستعدادات الفردية والذهنية الموروثة، فالذكاء لديها مجموعة من العادات يكتسبها الفرد أثناء حياته[56].

وأبدى سنتيانا تعاطفاً كبيراً مع منهج واطسون في النظر إلى السلوك خاصة فيما يختص بتناول النفس[*] ومفهوم الصدق معاً، وذكر سنتيانا أن اتجاه واطسون في علم النفس يساعد على إيجاد علم الظواهر Phenomenological science ويقوم على الوصف الأمين لبعض مجالات الماهية التي تم اختبارها[57].

وتقوم دراسات علماء النفس على أساس موضوعي سواء أكان تجريبياً أم تصورياً، فإنه في كلتا الحالتين يتصل بمجالات جمالية أو أخلاقية مختلفة، لا يقوم فيها الإيمان الفطري بدور الوسيط، ومع ذلك فإن الحدس يأتي من الماهيات وليس من الأشياء لأنه يلاحظ ما يقع بالفعل فقط ويدخل في دائرة انتباه الإنسان. والإنسان ككائن روحي تكتنفه الوساوس Obsessions يقوم العقل خلالها بعمليات الاسترجاع والمقارنة وتركيب ما يصله من انطباعات حسية، تاركاً صيرورة الوجود تمضي بكامل طاقتها لتحقيق ما تصبو إليه من غايات[58].

ويخبرنا بعض علماء النفس أنه على الرغم من أن نسق الحوادث

---

(56) د. أحمد عزت راجح، «أصول علم النفس»، الدار القومية للطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة السادسة، 1966، ص 77.
ـ وأيضاً: د. سعد جلال، (علم النفس السلوكي)، الانجلو، ص 118.
(*) النفس هي موضوع الفصل السادس.

(57) Santayana, «The Realm of Truth», P. 426.

(58) Ibid., P. 437 & P. 440.

الديناميكي ليس نسقاً رياضياً تماماً، فإنه ينبغي العمل على تنمية التصورات الرياضية لأنها مفيدة خاصة في مجال الفنون العملية، فإذا اكتسبت نظريات الحساب والهندسة ميزة القدرة على تنمية التصورات فإنها تثبت دقتها، لأنها في تجريداتها تصبح هي المقياس المؤكد لقياس الأشياء العينية المشخصة[59].

ويقوم الخيال بدور هام في مجال اثبات الصدق، نستطيع أن نعقد به المقارنات وعن طريقه ندرك البدائل لحلّ مشكلاتنا مما يدعونا إلى الأسف على أنها لم تتحقق في الواقع، ولدى الخيال القدرة - التي تصل إلى حد الجرأة - على التنبؤ بإدراك البدائل التي تأتينا على صورة الإلهام، وقد ينتهي الخيال إلى اتهام العالم بالفساد ووصفه بالخداع والكذب، على عكس ما يقوم به الصدق من نشر الوضوح واقرار ما ينبغي أن يكون، فكل الأخطار التي نقع فيها، وجميع الأوهام التي نعيش فيها، والمغالطات المرضية، والأساطير الخيالية تأتينا في غياب الماهيات[60].

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الصدق - في نظر علماء النفس - يتحول إلى وسيلة للنجاح في مجال هام من مجالات الحياة ألا وهو التكيف المتسم بالذكاء مع ظروف الحياة المختلفة المحيطة بالإنسان. وهذا التكيف هو تكيف حقيقي وعلامته القدرة على التنبؤ، وعلى التمسك بالخيال العلمي الصحي، وعلى اظهار العواطف ذات الصلة الوثيقة بالحقائق وأبعد من ذلك أن يصبح وعي الإنسان أكثر من مجرد إحساس، أو ألم حاد يعتريه، لذلك وجب على الإنسان أن يتطلع دائماً إلى امتلاك الصدق[61].

ثالثاً: الصدق والصدفة:

تعرض أرسطو لأقوال الفلاسفة الطبيعيين الأوائل عندما ناقش فكرتي الصدفة Chance (أو البخت Fortune) والاتفاق Contigence فذكر أنهم

(59) Ibid., PP. 442-443.
(60) Ibid., PP. 451-452.
(61) Ibid., P. 446.

تعرضوا لهاتين الفكرتين تعرضاً غير مقصود، على الرغم من تعدد العلل التي أوردوها وتسببت في تكوين الطبيعة والكون ككل. يذكر أرسطو أن الصدفة هي حصول وقائع وحدوث الحوادث استثناءً أو نادراً، دون ترتيب من أحد، أي أن الحوادث تقع عرضاً، فذهاب الرجل إلى السوق للبيع أو الشراء، ثم مقابلته لأحد المدينين له وتحصيله الدين، هذان حدثان الأول نقول أنه وقع بالصدفة والآخر نقول أنه علة عرضية، فالصدفة والاتفاق علتان بالعرض لأمور لا تقبل أن تحدث باستمرار وبصدد غاية معينة وتختص الصدفة بالكائنات ذات الإرادة، أما الاتفاق فيختص بغيرها من الكائنات[62].

وعندما تناول سنتيانا علاقة الصدق بالصدفة لم يشر إلى أقوال أرسطو ـ كعادته ـ وإن كانت ماثلة أمام ناظريه لا تفارقه.

وبدأ سنتيانا حديثه عن الصدفة بالإشارة إلى فكرة النبوءة التي سيطرت على الفكر الإنساني، وعندما تصدق النبوءة فإنها تمد التاريخ البشري بينابيع الحوادث، فضلاً عن ذلك فإنها تمد النظرية الطبيعية بالأفكار. فإذا استطاع الحدس أن يتنبأ بالمستقبل فإنه سيكتشف بالتالي المبادىء التي حكمت الماضي، وتحكمت في سير أحداثه في آن واحد، وفي هذه الحالة فإن البنية الأخلاقية ستحتوي الكون جميعاً. وينتج عن ذلك وجود مستويين من الصدق، الصدق المقصود لذاته، وهو الصدق الأساسي والجوهري العام كما تراه عند الأنبياء والمرسلين، والصدق بالصدفة الذي يصادف الرجل العادي في حياته اليومية، والصدق الذي يشير إليه سنتيانا هنا هو من النوع الثاني[63].

أما الصدق الأزلي فإنه يطبق على طبائع المثل الأفلاطونية، والأنواع والأجناس عند أرسطو، وبديهيات المنطق، وهندسة الأجسام، والوصايا العشر ومشيئة العناية الإلهية. أما مظاهر الطبيعة الجوية، ومصير الأفراد

(62) د. محمد علي أبو ريان، «تاريخ الفلسفة اليونانية»، الجزء الثاني، «أرسطو»، مصدر سابق، ص ص 83-85.

(63) Ibid., P. 503.

وأنصبتهم من الحظوظ فإنها تترك للصدفة، فالحجر الذي يسقط من السقف على عابر السبيل له طبيعته ووظيفته الخاصة، وهو أن يكون جزء من السقف، وليس السقوط من طبيعته أو وظيفته، فإذا سقط كان سقوطه بالصدفة، إذن فهذه الارتباطات والعلاقات العرضية لا تعبر عن الطبيعة الصادقة، ولكنها تحدث فقط بسبب طبائع الأشياء المختلفة، فتوصف الحوادث بالاضطراب وتسمى مجرد صدفة تبدو مظاهرها في المقاومة الصلبة للمادة[64].

ويتطلب الأمر في مثل هذه الحالة أن يكون الصدق مختلفاً في معناه عما بيّناه وذكرنا أن سنتيانا يقصده. فبدلاً من أن يكون وصفاً للوجود فإنه يكون نموذجاً للوجود فيستطيع أن يجعل العالم خالصاً نقياً. وإذا ما تم تغيير ما في الشكل الخارجي فإنه يتم بناء على المبادىء الأساسية التي يقوم عليها، وبهذا فإن الصدق يكون زائفاً وبالتالي يقدم لنا صورة زائفة عن الواقع.

مما سبق يتبين أنه يتعين على أي مفكر يتناول هذا الواقع أن يهمل ما يوجد بالصدفة مثلما ينكر المثاليون أن للحوادث والشرور والظواهر أي وجود واقعي على الإطلاق، ذلك أن الواقع لا يشمل الظواهر، والصدق لن يصبح هو الصورة الذهنية الأبدية لهذه الظواهر والأوهام مهما كانت[65].

وقد لاحظ سنتيانا وهو يتحدث عن الصدفة أن الفلسفة التقليدية تناولتها على أنها المفتاح لكل العلل الطبيعية، فالنار علة الاحتراق، وهكذا في سائر العلل وظواهر الطبيعة، لذلك فالصدفة ستظل مرتبطة دائماً بالحوادث الطبيعية الجزئية أي بالوقائع الجزئية التي تقع يومياً بين الناس.

رابعاً: الصدق والزمن:

يجد الفلاسفة الذين بحثوا في مفهوم الزمن أنفسهم أمام بحث في شيء غامض ومن ثم فإنه يصعب عليهم تناوله عن طريق العقل، مما يبرر لجوءهم

---

(64) Ibid., P. 503.

(65) Ibid., PP. 503-504.

إلى الحدس ويعود سبب غموض البحث في الزمن إلى أن الفلاسفة يجدونه ينساب من بين أيديهم دون أن ندرك منه إلا القدر الضئيل، ويتمثل هذا القدر عندما نعي أنفسنا في هذه اللحظة وقبل أن تنساب من الحاضر (اللحظة الراهنة) إلى الماضي المجهول، وبهذا نرى أن مفهوم الزمن يعتبر كشيء ينقضي باستمرار وبطريقة تبدو محيرة للعقول[66].

ويمكن تقسيم المواقف الفلسفية التي تناولت مفهوم الزمن إلى موقفين أساسيين، موقف الذين اعتبروا أن الماضي والحاضر والمستقبل عناصر الزمن الأساسية، يعبر بها عن موقف وجودي محدد. وموقف الذين لم يأخذوا بهذا التقسيم الثلاثي لفترات الزمن الرئيسية.

وتؤكد النظريات التي قسمت الزمن إلى عناصر ثلاثة على أن الماضي هو ببساطة الفترة الزمنية الأكثر تبكيراً في الترتيب، بمعنى أنه يأتي أولاً، بينما المستقبل هو الأكثر تأخيراً في الزمن، أي أنه يأتي مؤخراً. إذن فالعملية لديهم تتلخص في أنهم عندما يريدون تحديد فترة زمنية معينة، فإنهم ينظرون إليها على أنها عبارة عن حاضر تسبقه فترة زمنية أخرى تسمى «الماضي» وتلحقه فترة زمنية أخرى تسمى «المستقبل»، أما الفترة الزمنية الحاضرة التي نقيس على أساسها الزمن فهي فترة الفكر أو الحديث، أي الفترة التي أفكر عندها، أو أتحدث فيها، بشأن موضوع ما، وأن صدق أو كذب معتقداتنا إنما يأتي من تساوي هاتين الفترتين، وهو نوع من التطابق مع الوقائع التي تؤخذ في الاعتبار[67].

ومن ثم فإن حركة الزمن أو الصيرورة الزمنية، صيرورة غير حقيقية، بل هي أشبه بخطوط الطول والعرض على الكرة الأرضية، وأن أحداث كل الأزمان تقف جنباً إلى جنب في هذا الكون الذي يدور من حولنا.

وتعتبر فلسفة سنتيانا في الزمن من النوع الأول الذي يأخذ بتقسيم الزمن

(66) Mundle, C.W.K., «Time», in: The Encyclopedia of philosophy, vol. 8, P. 126.
(67) Sprigge, «Santayana...», PP. 184-185.

إلى مراحل ثلاث، إلا أنه حاول جاهداً أن يحررها من الثبات الذي وصفت به حتى تنتهي نتائج دراساته إلى الغاية التي أرادها. وفي نفس الوقت حاول أن يجعل موقفه مختلفاً عن كثير من الفلاسفة الذين أكدوا على نسبية الماضي والمستقبل.

إن علاقة الصدق بالزمن تبدو لأول وهلة علاقة بسيطة إذا استخدمت في ذكرها عبارات لغوية شائعة، أو مصطلحات معروفة بين الناس، فإذا قمت بإحصاء كامل ـ فرضاً جدلياً ـ لجميع الحوادث التي تحدث في الزمن فسوف تحصل على الصدق ولكن الإحصاء الكامل يظل مثلاً أعلى، حلماً فلسفياً بعيد المنال، لن يظهر إلى النور، بل سيظل مجرد أمنية لا تتحقق. ويفسر سنتيانا الصدق الكلي بقوله:

«فالصدق الكلي الذي ننشده لا يمكن الحصول عليه أبداً لأن ذلك سيستغرق وقتاً طويلاً من عمر الإنسان، وربما وقتاً أطول من الحوادث التي تحدث، وربما أيضاً يستغرق العمر بأكمله، فوسائل الملاحظة والتعبير عنها وسائل محدودة بجميع المقاييس، لهذا فإن المسح الشامل للحوادث يعتبر ضرباً من المستحيل، ومن هنا جاءت استحالة الحصول على الصدق الكلي.. وعلى الرغم من ذلك فإن كل شيء يبدو في بانوراما(*) التاريخ، أما البانوراما ذاتها فهي لا نهائية غير محدودة ودائمة التغير، لذلك فإن نظام الحوادث ونسقها العام لا يمكن أن تكون إحدى هذه الحقائق»(68).

ومن الأهمية بمكان أن نذكر أن الصدق الذي نصف به الوجود يختلف في خصائص عن الوجود ذاته، فالحياة والحركة قد انقضيا، وكل المسافات أصبحت حقيقة واحدة متساوية في صدقها وقيمتها، وكل العصور التي

(*) البانوراما Panorama هي سلسلة متواصلة من الصور مرتبة داخل أسطوانة بحيث يراها المرء من نقطة مركزية، وقد تعرض على المشاهد، أو هي منظر شامل عريض كامل في كل إتجاه، أو مشهد دائم التغير.

(68) Santayana, «The Realm of truth», «. 845.

انقضت أصبحت «حاضراً» وتحولت القوة والعقل والفعل إلى «تاريخ» وأصبح صدق هذا التاريخ جميلاً كالقمر، إلا أنه يوصف بالموت لأنه حتماً سيؤول إلى الماضي، والماضي مقبرة التاريخ[69].

ومن ناحية أخرى فإن الصدق يعتبر أغنى من الوجود في أي لحظة من لحظاته، لأنه لا يحتوي فقط على ماهية جميع اللحظات التي مرت بالحوادث وبطريقة متساوية ولكنه أيضاً يحتوي على أكثر مما تحصل عليه كل لحظة من اللحظات المنفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل وحتى عن جميع اللحظات في وجودها الداخلي، فالصدق بهذا المعنى يمكن أن نسميه «ذاكرة الكون» Memory of Universe ولكنه يعتبر أكثر من ذلك طالما أن مصير الكون يشتمل على الصدق في داخله[70].

والصدق لا ينفصل عن الماضي والمستقبل كما لا ينفصل عن الحاضر، وقد توصل سنتيانا إلى هذه الحقيقة كمصدر لتحديد الصدق بالنسبة لكل من الماضي والمستقبل، فإذا كانت هناك حقيقة مرتبطة بالماضي مثلما نقول «كان من الصدق أن نقول أن القيصر كان حياً» أو أن نقولها بطريقة أخرى مثل: «الصدق هو أن القيصر كان حياً» فإن استخدام العبارة الأولى لا يجعلنا ننفي العبارة الثانية، فإذا كان يوليوس قيصر حياً في وقت معين، فقد كان إذن حياً. هذا الصدق يعد صدقاً في فترة سابقة وسوف يكون صادقاً دائماً إنه كان حياً يرزق. ولعل هذا ما قصده سنتيانا بقوله: «أن يكون الماضي (طافياً على السطح)». أما حقائق المستقبل فإنها حقائق حية مثل حقائق الحاضر، إلا أنها أقل تأكيداً طالما أنها ما زالت في عالم الغيب[71].

ومن هذه النقطة ارتبطت فكرة الزمن بفتراته الثلاث بنظرية «الكائن الحيّ المطلق» Absolute Organism فكأن الماضي والحاضر يختصان بالواقع من نواح عدة بينما لا يختص به المستقبل، إلا أن سنتيانا لم يناقش الحدود

(69) Ibid., P. 486.

(70) Ibid., P. 486.

(71) Sprigge, «Santayana...», P. 178.

التي تحدد كل منها مما ينتج عنه صعوبة مقارنة الزمن والصدق بنظرية الكائن المطلق.

ولكننا يمكننا القول أن هذه الفكرة تتصل اتصالاً أساسياً بالواقع الزمكاني Spati-temporal ككل. ويحتوي الماضي والحاضر على لحظات تظل طافية على سطح الحوادث، سواء أكان الحاضر على السطح تماماً أم يختص بفترة زمنية أبعد قليلاً. وباختصار فإن حوادث المستقبل قد لا تكون حقيقية تماماً حتى تتحول إلى جزء من الواقع فيتم التحامه بواقع لحظي حي يأخذ صبغة الحاضر الذي نعيش فيه[72].

ونلاحظ، هنا مع سنتيانا، أن الصدق هو تلك الحوادث التي مضت وتشهد الوقائع على صدقها، وما نسميه زمن الماضي أو زمن المستقبل، إنما يكون ماضياً أو مستقبلاً ابتداءً من هذه اللحظة التي انطق فيها، فلا وجود لماضٍ أو مستقبل مطلقين، كما أنه لا وجود لزمن مطلق إلا إذا كان فكرة ذهنية لا واقعية.

خامساً: تعقيب:

لا شك أن محاولة انكار الصدق هو في حد ذاته اثبات لوجوده وتأكيد له وأية محاولة لإنكار واقع الصدق إنما هي إغراء لا حد له يصيب الإنسان في مقتل في لحظة من لحظات اليأس والقنوط والإحباط. ويخطيء الباحثون إن هم بحثوا عن الصدق في المدن الفاضلة، لأن الصدق حقيقة تعيش بيننا، يرتبط بواقعنا الذي نعيش فيه. فالصدق لا يوجد في الصور الذهنية، أو الاستعارات الأدبية، أو في العواطف، فهذه كلها مجالات ممتازة وحيوية للبحث فيها، إلا أننا لا نبحث فيها عن الصدق.

ولا يوجد سبب يجعلنا نحب الصدق، كما أنه لا يوجد سبب يجعلنا نحب أي شيء آخر، ولكن توجد أسباب لحبنا الأشياء المختلفة المرتبطة بظروفها وقت حبنا لها، أي أن ارتباط حب الشيء يكون بمناسبة حدوث

(72) Ibid., P. 184.

الشيء ذاته، وهذا ما ينطبق على صدق سنتيانا، إنه ليس صدقاً هلامياً، فمن المستحيل أن نتصور الصدق دون أن يرتبط بشيء ما ذهنياً أو نفسياً.

والصدق ليس مفهوماً ميتافيزيقياً ولا أنطولوجياً ولكنه معرفياً ابستمولوجياً؛ لذلك من الواجب أن نوجه لسنتيانا سهام النقد لوضع عالم الصدق ومبحثه ضمن مبحث الوجود وليس ضمن مبحث المعرفة.

كما خلط سنتيانا بين مفهومي المطابقة والاتساق، كما خالف الاجماع بوجود صدق منطقي ضروري لا صلة له بالخبرة الإنسانية، وبوجه عام فإن كتابات سنتيانا عن المنطق ليست على المستوى العام لفلسفته سواء الجمالية أم الوجودية أم المعرفية، والمنطق لديه هو منطق هيجل وليس هذا هو المنطق بالمعنى المتعارف عليه، ويرجع ذلك إلى أنه فيلسوف فن وجمال أكثر منه فيلسوف ميتافيزيقي، مما جعله ينظر أيضاً إلى المنطق على أنه علم القواعد والقوانين المستخدمة في الاستدلال، وأن المنطق يضفي روحاً انسانية على العالم أي يمكن تطبيقه على العالم.

وهناك تناقض أساسي في قوله أن أساس الحكم الأخلاقي هو التفضيل. وهذا لا يوصف بصدق أو بكذب.. لكن كيف ذلك إذا كان معيار الحكم الأخلاقي الصادق هو العمومية وتجنب العواطف. وكان فصل سنتيانا الأخلاقي عن الحياة الدينية نابعاً من أن ينظر إلى الدين على أنه الوصايا العشرة وهي لا توصف بصدق أو بكذب.

وأخيراً نؤكد على أن سنتيانا لا ينكر الصدق لذلك أفرد له عالماً خاصاً به.

الفصل التاسع

نظرية المعرفة

ويشمل:



الفصل التاسع

نظرية المعرفة

تمهيد:

تتناول الفلسفة مباحث كثيرة منها ثلاثة هي مجال الدراسات الأساسية كما ذكرنا من قبل وهي: الوجود، ونظرية المعرفة، والقيم ولا نكاد نتبين الفرق بين أهمية كل مبحث عن الآخر، فكل مبحث يتصل بجانب جوهري من جوانب حياة الإنسان على الأرض، وجوده... ومعرفته... وقيمه التي تحاول أن ترتقي به لكي يصبح بحق خليفة الله في أرضه.

ويذكر تاريخ الفكر الفلسفي أن مذاهب المعرفة الرئيسة ثلاثة هي:

المذهب العقلي الذي يقوم على أن العلم الحقيقي يصدر من العقل، ففي العقل تتمثل أهم خصائص هذا العلم، أعني الضرورة والصدق المطلق[1]، كما يؤمن بأن الإنسان ولد وعقله يحتوي على أفكار فطرية، تساعده على التزود بالمعرفة.

والمذهب التجريبي الذي يحتكم اتباعه إلى التجربة التي يستنبطون منها كل علم ممكن، ويرون أن العقل يسجل معلوماته من دراسة الظواهر في مجال التجربة، فقبل التجربة ليس هنالك علم. وليس العقل إلا صفحة بيضاء، تخط عليه التجربة ما تشاء من معارف[2].

---

(1) د. الشنيطي، «المعرفة»، ص 92.

(2) المصدر السابق، ص 92.

والمذهب النقدي الذي حاول أنصاره نقد المذاهب السابقة، وإقامة علم جديد قوامه عاملان، أحدهما صوري ينتمي إلى طبيعة العقل الذي يميل ميلاً طبيعياً نحو البحث في جذور أسئلة الميتافيزيقا، والآخر عامل مادي يشمل ما يجتمع من احساسات وادراكات حسية ناجمة عن التجربة، والإدراك عملية عقلية يتم فيها ترجمة المسموع إلى شيء له معنى مستعيناً بالخبرات السابقة. فليس هنالك علم في حالة غياب أحد هذين العاملين، وليس في مقدورنا أن نصل بطريق التأمل العقلي الصرف إلى معرفة علمية[3].

وعن هذه المذاهب الرئيسية تفرعت مذاهب ونظريات أخرى تطورت عنها بحسب تقدم العقل البشري، وتطور العلوم والمعارف.

وتعتبر نظرية المعرفة Epistemology هي المبحث الذي ينظر في أساس المعرفة من حيث الخبرة والاعتقاد، والعقل والفهم، والحكم والاحساس، والخيال والفرض، والتعليم والتخمين، والتذكر والنسيان.

وتختلف نظرية المعرفة عن الحالات النفسية الأخرى مثل الشعور باليقين، لأن المعرفة تبحث فيما نعرف وندرك، وما يقع تحت حواسنا، ولها عدة اتجاهات هامة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: المعرفة الثنائية التي تفصل بين العقل والبدن، أو بين الأنا واللاأنا، والعقل والعالم، والمعرفة الأحادية، ونظرية المعرفة المثالية ونظرية المعرفة الواقعية، ونظرية المعرفة الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع[4].

وسنحاول فيما يلي أن نلقي الضوء على مذهب الواقعية الجديدة، ومذهب الواقعية النقدية لما لهما من أهمية في إيضاح نظرية المعرفة عند جورج سنتيانا.

---

(3) المصدر السابق، ص ص 92-93.

(4) Runes, Dagobert D., «Dictionary of philosophy», P. 109.

أولاً: الواقعية الجديدة والواقعية النقدية:

الواقعية مذهب من مذاهب نظرية المعرفة، أو هي موقف أو وجهة نظر يتخذ منها صاحبها وسيلة للمعرفة. وتقال الواقعية Realism على عدة أنحاء: فيقال واقعة Fact بمعنى ما حدث فعلاً وليس وهماً أو خيالاً. وقد تستعمل مرادفة للظاهرة، ويميز بينهما على أساس أن الواقعة موضوعية، والظاهرة تجريدية. أما الواقعي factual فهو ما يتعلق بمجال الوقائع في مقابل ما يتعلق بما ينبغي أن يكون أي ما هو «معياري». والواقعي هو المتحقق في الأعيان في مقابل ما يتحقق في الأذهان أو المثالي. ويقال «واقعي» في مقابل الوهمي والخرافي والظاهري أو ما يتصل بالأشياء في مقابل «الإسمي» Nominal[5].

وإذا كان اصطلاح «الواقعية» كلفظ عام يقال في الأعيان الخارجية، فإنها فلسفياً لها دلالات مختلفة نذكر منها:

1 ـ في مبحث الوجود:

إدراك وجود الأشياء مستقلاً عن العقل الذي يدركها، وتنقسم إلى واقعية ساذجة Naive، وواقعية نقدية Critical.

2 ـ في مبحث المعرفة:

للمعاني والكليات وجود مستقل عن الذهن، وتشير إلى المثل الأفلاطونية، وعندما توسع فيها المدرسيون قابلوا بينهما وبين التصورية Conceptualism والإسمية وعرفت في مجال نظرية المعرفة باسم «مشكلة الكليات».

3 ـ في علم الجمال:

مذهب يقرر أن الفن مجرد محاكاة للطبيعة ويقابل السريالية Surrealism، والتجريدية والدادية وغيرها، وتعتمد على إبراز الأحوال

---

(5) مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، الفقرة 1091، ص 210.

اللاشعورية. أما الواقعية الوجدانية فهي نظرية حديثة تضفي على العلم بعداً إنسانياً مما يساعد على إبراز القيم الإنسانية(6).

ويعتقد الواقعيون بصفة عامة أن الواقع معروف لنا، وأن العقل الإنساني يستطيع أن يدرك الحقيقة على وجه اليقين طبقاً لاعتقاده، فعندما نعرف شيئاً فإننا نعرف أننا نعرفه، كما ندرك أن هذا الشيء معروف لنا، وهذا النوع من المعرفة يبدأ من الإدراك الحسي ومن خلال الصور الحسية، ومنها ينتقل إلى الفكرة أو التصور. أما الأدوات التي نعرف بها فهي الحواس والحس المشترك فضلاً عن التخيل والقوة الذهنية، وهي الأدوات التي تصل بنا إلى عملية الإدراك الذهني الذي يحتوي على التركيب، والتجريد، والاستمرارية، وتعني الاستمرارية هنا أن ما أدركناه يظل مدركاً حسياً في الذهن، أما التجريد فإن الذهن أو العقل يعرف الشيء طبقاً لماهيته، وتتضافر القوة النفسية ـ عن طريق عملية التركيب ـ كي تحقق التصور الكلي في المعرفة(7).

أما الواقعية الجديدة Neo-Realism فهي اتجاه بدأ عام 1910 على يد مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين(*) اختلفوا في استخدام وسيلة البحث الفلسفي عن الواقعيين السابقين عليهم، وإن اتفقوا في موضوع البحث مع الفلسفة التقليدية.

ويدور محور الفلسفة الواقعية الجديدة حول محاولة فهم العلاقة التي

---

(6) د. توفيق الطويل، «أسس الفلسفة»، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السادسة، 1976، ص 324 وما بعدها.

(7) Beck, Robert, «Perspectives in philosophy», P. 44.

(*) أصحاب هذا الإتجاه هم:
1 ـ بيري R. B. Perry. 2 ـ هولت E.B. Holt من هافارد. 3 ـ مارفين W.T. Marvin. 4 ـ E.G. Spaulding من برنستون. 5 ـ بتكين W.B. Pitkin. 6 ـ مونتاج W.P. Montague كولومبيا.
أخرجوا دراسة عام 1912 بعنوان «الواقعية الجديدة: دراسة تعاونية في الفلسفة»، The New Realism: Cooperative Studies in philosophy وكان سنتيانا على اتصال بهم.

تنشأ بين الذات العارفة وموضوع المعرفة دون تمييز بين العارف والمعروف، وتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت القول بوجود وسيط بينهما كما جاء لدى الواقعيين التقليديين، هذا الوسيط هو الصورة الذهنية Image في فلسفة لوك، حيث يتم الإدراك في نظر الواقعية الجديدة دون وسيط مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج[8].

ومن بين الفلاسفة الذين تأثروا باتجاه الواقعية الجديدة «فرانز برنتانو» و «الكسيوس مينونج»، و «ادموند هوسرل»، و «جورج مور»، و «صمويل الكسندر» و «براتراند رسل»، و «الفريد نورث هوايتهد». وقد حاول بعضهم تفسير العقل والمادة من خلال عمليات وقوانين طبيعية خالصة. وعلى سبيل المثال أصر مور على استقلال الواقع الذهني الخارجي. وفرق بين الشيء المحسوس وفعل الإحساس ذاته. كذلك حاول صمويل الكسندر أن يقدم فلسفة ميتافيزيقية واقعية، وصادر على أن الزمان هو أساس الواقع، وعبر هوايتهد عن ميتافيزيقا الواقع المشخص[9].

ووضع أصحاب الواقعية الجديدة مبادىء رئيسة يرتكز عليها مذهبهم أهمها:

1 ـ يقوم العقل بدور ايجابي في عملية معرفتنا بالأشياء الخارجية التي تصلنا من العالم الخارجي.

2 ـ تقوم الذات المدركة بدور إيجابي في المعرفة لأنها ليست سلبية بإزاء الموضوعات الخارجية.

3 ـ أن معرفة الإنسان بالموضوعات الخارجية الجزئية وقدرته على تحديدها تمكنه من الوصول إلى فكرتي الوحدة والكلية.

(8) د. توفيق الطويل، «أسس الفلسفة»، ص ص 327-328.

(9) Butler, «The Mind of Santayana», P. 43.

وبحلول عام 1920 انشق سبعة فلاسفة(*) على المذهب الواقعي الجديد، وكونوا مذهباً جديداً باسم الواقعية النقدية. وقد انضم اليهم سانتيانا ليكتبوا جميعاً عملاً واحداً يعبر عن أفكارهم، ويرسي دعائم مذهبهم بعنوان «مقالات في الواقعية النقدية». . Essays in critical realism واعتقدوا بما اعتقد الفلاسفة الواقعيون الجدد من أن الحس يدرك وجود حقائق الأشياء الخارجية، ولكن على ضوء قوانين العلوم الطبيعية وليس على ضوء صدق الحواس فقط. وبلوروا نظريتهم في المعرفة في مقولة مؤداها أن المعرفة «ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية، بل هي إدراك صورة معدلة بفعل العقل الذي يمكنه أن يتجاوز الجزئيات والمحسوسات إلى الكليات»[10]. ومن هنا أصبحت المعرفة ممكنة إذا كان أساسها هو إدراك الإنسان للأشياء الخارجية والموضوعات الخارجية، وبهذا الإدراك يمكنه تحديد الشروط العلمية لهذه المعرفة.

ووضع فلاسفة الواقعية النقدية المصادرات الآتية كنقاط انطلاق لنظرية المعرفة هي:

1 ـ هناك نوعان من الموجودات أو الكيانات Entities هما: الأشياء المادية، والأفكار.

2 ـ يطابق الواقعيون الجدد بين المادي والمثالي، بينما يؤكد الواقعيون النقديون على خصوصية الوعي.

3 ـ تتألف المعرفة من عناصر ثلاثة هي: الذات والموضوع والمعطيات Data.. أو الماهيات Essences، والماهيات لديهم تعبير عن الموضوعات

(*) هؤلاء الفلاسفة السبعة هم:

1) A.K. Rogers (Yele), 2) Charles A. Strong (Columbia), 3) R.W. Sellars (Michegan), 4) A.O. Lovejoy (John Hopkins), 5) Durant Drake (Vessar), 6) J.B. Pratt (Williams), 7) G. Santayana (Harvard).

(10) د. توفيق الطويل، «أسس الفلسفة»، مصدر سابق، ص 329.

وتدل على وجودها، فهي لا تتطابق سواء مع العمليات النفسية أو مع الموضوعات ذاتها.

4 ـ يتم ادراك الأشياء المادية عن طريق الاستدلال العلّي، بينما تدرك الأفكار بطريقة مباشرة.

5 ـ تختلف الأشياء المادية عن معطيات العقل في أنها متعددة[11].

وحاول سنتيانا أن يدعم المذهب الواقعي النقدي، فقدم براهينه التي أطلق عليها اسم «البراهين الثلاثة للواقعية» Three proofs of Realism والتي هي موضوع الفقرة التالية:

ثانياً: البراهين الثلاثة للواقعية:

أصبح للبراهين الثلاثة للواقعية لدى سنتيانا أهمية لاعتبارين، فقد أصبحت هذه البراهين هي أهم الصيغ التي تشرح وجهة نظره كفيلسوف واقعي نقدي، فضلاً عن أنها تمثل خطوة هامة في تطور نسق سنتيانا الفلسفي. وقد وضعها سنتيانا على أساس فهمه للواقعية النقدية التي يجب أن تستخدم بمعناها الضيق الذي يفترض أن الفكر والإدراك يمكن أن يشيرا إلى بعض الموضوعات الموجودة وجوداً مستقلاً. فلا وجود للمعرفة إذا لم يكن هناك شيء نعرفه، وهذا الشيء يجب أن يكون مناسباً لإمكان معرفته وتتطلب المعرفة الواقعية المصادرة على شيئين:

1 ـ استقلال موضوع المعرفة.

2 ـ أن تكون هناك علاقة بين أفكارنا والموضوع الذي تشير إليه هذه الأفكار[12].

وفي رأي سنتيانا أن المعرفة هي اعتقاد صادق في الحقائق، وهو الذي يكون المعرفة إذا توافرت الشروط التالية:

---

(11) Butler, PP. 49-50.

(12) Stroh, «American philosophy from Edwards to Dewey», P. 215.

1 ـ أن يعرض الاعتقاد ـ بطريقة أو بأخرى الماهيات الملوسة.

2 ـ أن تكون الماهيات جزءاً من الوصف الشامل للمعطى.

3 ـ أن يشير الاعتقاد إلى فعل ناجح في حالة ترجمته إلى سلوك.

فالمعرفة هي تعبير عن جزء من الوجود في صوره الثلاث الماضي والحاضر أو المستقبل[13].

فما هي البراهين الثلاثة التي قدمها سنتيانا لتدعيم المذهب الواقعي النقدي والتي قال عنها أنها يجب أن تكون دائرية Circular؟.

براهين سنتيانا الثلاثة هي:

1 ـ البرهان البيولوجي:

البرهان البيولوجي Biological proof الذي يقصده هنا هو دليل يعتمد على الاحساسات والصور الذهنية، بالإضافة إلى الخبرة الحسية.

فإذا أراد طفل صغير أن يشير إلى القمر، والقمر هنا هو موضوع رغبته التي لا يشك فيها، أو طلبنا منه أن يشير إلى القمر، فإنه سيشير إليه دون أن يخطئه، فإذا أراد عالم النفس أن يكتشف العمليات الحسية والصور الذهنية والمجهود (خطوات العمل) الذي قام به للوصول إلى ما يدور في عقل الطفل منذ أن بدأنا بتوجيه الأمر إليه حتى تنفيذه لهذا الأمر بأن أشار إشارة صحيحة نحو القمر، فسوف تواجهه بعض الصعوبات حتى يدرك الأدوات التي ساعدت الطفل في الوصول إلى حكمه (وهو إشارته إلى القمر إشارة صحيحة).

ولن تكون الخبرة الحسية لدى الطفل في الموضوع الذي يدور حوله عمل عالم النفس، لأنها كانت هي هدفه، فهو لا محالة بالغ هذا الهدف الذي هو تركيز الطفل على الموضوع المراد إدراكه ومعرفته، ثم عملية مد ذراعه نحو «الموضوع» حتى يعلن حكمه النهائي بأن هذا الشيء أو الموضوع الذي

(13) Lachs, John, «The Proofs of realism», P. 200.

أشير إليه هو «القمر». إن عملية الإدراك التي حدثت الآن تحدث عن طريق حواس الطفل للوصول إلى هدفه المتمثل في الإجابة على هذا السؤال: «ما هذا؟» و «هذا» كما نفهمها من سياق الحديث هي موضوع الإدراك، فنرد ونحن نتعقل اجابتنا «هذا قمر»، ويرجع هذا إلى توجه الإنسان نحو الكشف عن الأشياء المادية التي حوله إذا ما أثير، فالمثيرات هي التي تؤدي بنا نحو النزوع والعمل.

وعندما أشار الطفل إلى القمر لم يستطع أن يصل إليه أو أن يلمسه بيديه، فنتج عن هذه الخبرة أنه تعلم أن هذا الشيء الساطع الجميل ليس في متناول يده، وهكذا يبدأ الإنسان (الطفل) أولى خطواته على طريق اكتساب الخبرة، وفي نفس الوقت بدأ يضع قدمه على أول طريق العلم، فقد أمكنه أن يضيف إلى خبرته القدرة على التنبؤ الصادق.

ولكن ماذا يعني فشل الطفل في الوصول إلى القمر؟ هل يعني أنه تعلم شيئاً جديداً، أم لم يصل به الأمر إلى إضافة شيء آخر جديد إلى خبرته؟

يجيب سنتيانا على تساؤلاتنا بقوله:

«إن فشل الطفل لن يكون له معنى ولن يضيف إلى علمه شيئاً، إلا تقويم ردود فعله الغريزية لديه، بالإضافة إلى أنه لن يثير في نفسه أية احساسات معينة، فهو يعلم أنها أشياء لا يستطيع الوصول إليها، أو حتى يتوقع لمسها، حتى وإن كانت غريزته للمس القمر غريزة فطرية كغريزة النظر إليه سواء بسواء، هذا فضلاً عن أن مجهوده في كلتا الحالتين هو نفس المجهود لأن المؤثر فيهما واحد[14].

ويرى سنتيانا أنه إذا استطاعت إحدى الحواس أن تمدنا بكل ما نريد من معلومات فإن هذه المعلومات ستتغير من لحظة إلى أخرى بتأثير المسافة أو عن طريق تغير العلاقة بين الشيء وعضو الإحساس ودونما تغيير ضروري

(14) Santayana, «Three proofs of realism», in: «Animal Faith and spiritual life», edited by: John Lachs, P. 178.

يطرأ على الشيء ذاته، وغالباً ما يحمل إلينا الإحساس الدليل على أن الشيء يمكن أن يتغير مثل الموسيقى التي تتغير قوتها بحسب قربنا أو بعدنا عن مصدرها(15).

ويتبين مما سبق أن هناك تنوعاً بيناً في الخبرات الحسية، وأنه يوجد رموز نرمز بها إلى الخبرات المتنوعة التي تأتينا بها هذه الخبرات، ويألف الشخص المدرك الخبرات الحسية ورموزها بمرور الوقت وتعوده عليها، فإذا لم تشر هذه الرموز إلى تناقض مباشر في الخبرات الحسية فإن المثير الذي يؤثر فينا يتصف بالتعقل، فإذا تبينا به تناقضاً لا ندركه أصبح المثير لا عقلياً.

ثم يضيف سنتيانا قوله في شأن خبرة الطفل مع القمر:

«وإذا أخذنا خبرة نظر الطفل إلى القمر كمثال، فإن الناس تختلف عند النظر إليه. فيقول عنه شخص ما أنه نور في السماء، بينما يذكر آخر أنه يحلم وهو يقظان وأن ما يراه أمامه ليس إلا آلهة العفة، ويذكر ثالث أنه الهلال، ويراه شخص رابع مطلع على علم الفلك أن هذا الشيء هو قمر تابع يدور حول الأرض، ويقوم بعكس ضوء الشمس. إن هؤلاء الأشخاص يواجهون نفس الشيء، ومع ذلك اختلفوا فيه وإلا انتفى معنى الصراع. أما الشيء ـ موضوع المعرفة الحسية ـ فإنه يشغل حيزاً من المكان والزمان، وأن له علاقات فيزيقية ملموسة مع بقية الأشياء الأخرى التي تصلنا كمعطيات حسية منذ البداية، والتي تتمثل في إمكانية الإشارة إلى هذا الشيء ـ موضوع المعرفة ـ (وهو القمر). وبالطبع فإن كنا نعاني من ضعف الحواس أو من الهلوسة فإننا نعتقد أن ما نشير إليه ليس شيئاً بل إن هذا الشيء غير موجود أصلاً في كبد السماء وأننا نشير إلى الفراغ ولا شيء غير الفراغ»(16).

هذا بالنسبة للمعرفة عن الإنسان، فما بال المعرفة عند الحيوانات؟

من الواضح لنا أن المعرفة لدى الحيوانات تختلف عنها عن المعرفة

---

(15) Ibid., P. 178.
(16) Ibid., P. 179.

لدى الإنسان، فالحيوانات لا تعرف شيئاً عن الأشياء المحيطة بها، لأنها توجد معها وتعايشها حتى قبل أن تتفاعل معها أو تدركها، هذه المعرفة تتصل بموضوع حياة هذه الحيوانات ومعايشتها على الرغم من أنها لا تعرف ماهيتها العقلية، ولكنها تدرك ماهيتها الحسية الواضحة أمامها، وذلك أن احساسات جميع الحيوانات تمدها بإشارات تختص بالأشياء التي تدور من حولها، إشارات وثيقة الصلة بالبيئة المحيطة بها، ومن ثم فإن وصفها بأنها معرفة واقعية هو اسم صحيح لاسم آخر بديل هو الإحساس المباشر، بمعنى أن الاحساسات وما تمدنا به من معارف هي في واقع الأمر ما نسميه «المعرفة الواقعية»[17].

2 ـ البرهان النفسي Psychological proof:

فرق سنتيانا بين علم النفس التقليدي وعلم النفس العلمي، وهي في الحقيقة تفرقة بين ما هو ظاهرة وما هو ديناميكي، ومن الواضح أن فيلسوف الظواهر لا يرى مثل هذا التمييز، لأنه لا يوجد شيء ـ بالنسبة إليه ـ إلا ما هو موجود على السطح في الظاهر، وبالتالي فلا توجد صلة بين الحوادث وبعضها البعض إلا ما يأتي بالصدفة أو بالبخت، غير أن تمييز سنتيانا ـ ولا شك ـ يتضمن من وجهة نظره ـ مبادىء أخرى، فهو يؤكد دائماً على أن الحوادث الذهنية لها أساس فيزيقي تستند إليه، ومع ذلك فإن علم الحياة، وعلم النفس السلوكي كليهما لا يستطيع أن يكتشف بطريقة مباشرة خاصية الشعور أو حتى وجوده، ولم ينكر سنتيانا إمكان اخضاع علم النفس التقليدي للبحث العلمي إنكاراً تاماً[18].

ويرى سنتيانا أن علم النفس التقليدي ليس علماً لأنه لا يقوم على منهج يساعدنا على تكوين معرفة علمية بالعقل الإنساني والأخلاق، وطبقاً لهذا الفهم اتجه سنتيانا نحو مدرسة واطسون التي تتبنى علم النفس العلمي، وقبل الحدود والمصطلحات التي وضعها، وعلى الرغم من ذلك فقد كان سنتيانا

(17) Ibid., PP. 179-180.

(18) Santayana, «Apologia Pro Menta Sua», PP. 524-525.

يميل دائماً نحو العودة إلى خبرته الشخصية، وإلى أعمال الروائيين والشعراء وغيرهم[19].

وكان من نتائج تقدم علم النفس العلمي أن قامت الفلسفة الحديثة بنقد العلوم والحس المشترك على أساس المفاهيم السيكلوجية. وتوصلت من نقدها إلى بيان أن كل الحقائق المفترضة هي مجرد أفكار كوّنها العقل البشري وفقاً لمبادئه، ولا وجود لها أبعد من العقل، إلا أن هذا النقد السيكلوجي لم يستطع إنكار وجود العقل الإنساني ذاته، وما ينتج عنه من أفكار والطرق التي يتبعها في التفسير، فإنكار العقل يعد انتحاراً، لأن المعرفة إنما تدور داخل إطار العالم السيكلوجي[20].

ويرفض النقد القائم على المفاهيم السيكلوجية قضايا المعرفة التي تتناول موضوعات دينية أو ميتافيزيقية أو أسطورية، وهي القضايا التي يقف العقل الإنساني بإزائها موقف الشك، لذلك يسعى إلى التحرر منها.

وإذا حاولنا تطبيق هذا النوع من النقد السيكولوجي على الحقائق البيولوجية التي تضمنها برهان سنتيانا الأول ، فإن هذا التطبيق لن يغير شيئاً بشأنها حيث ستظل صورة العالم كما هي دون أن يعتريها أي تغيير يذكر، فضلاً عن استمرار الحواس في تلقي صور الأشياء والتغيرات التي تطرأ على البيئة بصفة مستمرة.

ومن القول السابق يبدو موقف سنتيانا الواقعي صراحة، وهو موقف يقوم على أساس الأفكار التجريبية الخالصة، ويعتبرها سنتيانا أفكاراً واقعية صادقة.

أما فيما يتعلق بالأشياء المادية فإذا افترضنا أن الناقد السيكلوجي يقبلها، فإنه لن يقبل المبادىء الأولى التي أنشأتها، ولن يحاول تطبيقها في مجالات دراساته لأنه لا يأخذ في اعتباره النظريات المادية التي تتناول أشياء

(19) Santayana, «Living without thinking», in: «Animal faith and spiritual life», P. 277.
(20) Santayana, «Three proofs of realism», P. 180.

محددة، وإذا نظر إليها فإنه يعتبرها أشياء زائفة، برغم كونها صادقة من الناحية الواقعية. ويعود هذا الاعتقاد لدى الناقد السيكولوجي إلى أن هناك عقولاً انسانية وجدت بمنأى عن أفكاره، وجدت قبل أن يكتسبها بمنطقه الترنسندنتالي الخاص الذي يأخذ به ويقوم بتطبيقه على الخبرة المكتسبة. فهناك اعداد لا حصر لها من العقول إلا أنها مجهولة بالنسبة لنا فلا تدخل في مجال خبرتنا مما يصعب تفسيرها[21].

ولا يفترض الناقد السيكلوجي أنه يملك المعرفة الجوهرية لكل الموضوعات التي طوتها صفحات التاريخ، وهو على حق في فرضه هذا، مما جعله ينظر إلى المعيار الذي يتناول به الموضوعات والأشياء التي تشير إليها على أنه معيار ظني، يقوم على الظن والترجيح. فإذا صادف شيئين متعارضين في الطبيعة، فإنه يحاول تجاوزهما حتى لا يعمل عقله لبيان تعارضهما.

وينتقد سنتيانا في البرهان السيكلوجي كلا الموقفين المثالي والترنسندنتالي لنبذهما النظرية الواقعية في مجال الخبرة الإنسانية التي يوليها أهمية كبرى، أو حتى في التاريخ العام، مما يجعل وجود الحقائق هو نفس الوجود السائد في المثالية التجريبية empirical idealism والتي تنتسب إليها المعرفة الجوهرية، حيث تعبر هذه الحقائق عن مبادىء انسانية بذاتها تخضع للمنفعة خاصة، فضلاً عن خضوعها للأهداف الأخلاقية وسائر الموضوعات ذات الصلة بالعالم غير الواقعي[22].

وفي رأينا أن استخدام سنتيانا لتعبير «المثالية التجريبية» يعد استخداماً غريباً بالنسبة لفيلسوف ينادي بالواقعية، بل ويُعد أحد المؤسسين للواقعية النقدية، إذ كيف يتفق مصطلح التجريبية مع مصطلح المثالية وهما يتبنيان وجهات نظر مختلفة بازاء الأفكار والعقل والخبرة ومصادر نشأتها ووظيفة كل

---

(21) Ibid., P. 181.
(22) Ibid., PP. 182-183.

منها، إلا أن غرابة هذا الموقف تنتفي عندما نتذكر أنه يتبنى وجهة نظر ثنائية ويجمع بين الواقعية والترنسندنتالية.

ونضيف كذلك أن سنتيانا يقول بوجود عالمين، عالم الممكنات وعالم الكائنات الفعلية ونظرية الثنائية إلى العقل والبدن على اعتبار أنهما التغيير الذهني لرد فعل الكائن الحي نحو البيئة، كذلك لو أدركنا أن الاعتقاد في حد ذاته تصور ثنائي يقوم على الذهن والاحساس معاً لأدركنا سبب استخدام سنتيانا لهذا التعبير، كما يزيل الغرابة عن استخدامه لهما.

وفي الفقرة التي عالجنا فيها صلة الصدق بالزمن(*) رأينا أن سنتيانا تحدث عن صيرورة الزمن، وذكر أن الماضي والمستقبل لا ينفصلان، ويتم قياسهما على أساس الحاضر، وقد اعتبر سنتيانا أن الزمن عنصر نفسي لا يمكن أن نمسك به، لهذا اعتبرت الواقعية النقدية أن عنصري الماضي والمستقبل متضمنان في الفكرة الحاضرة، واللحظة الراهنة وإلا فلن نستطيع معرفتهما وتتم معرفة الزمن بالإحساس الداخلي الذي لا يعتمد على الحواس لأنه عنصر نفسي. يخضع للتناول السيكلوجي، فنحن نشعر بمرور الزمن، إلا أننا لا نراه وقد يكون الشعور بمرور الزمن شعوراً غامضاً، إلا أنه موجود فينا كروح تنساب هنا وهناك انسياب الهواء الطلق في الفضاء اللانهائي.

ويريد سنتيانا أن يقول أن الزمن على الرغم من كونه لا مادياً، فإننا نشعر به، ولكننا لا نراه، إلا أنه موجود وجوداً واقعياً لا يمكن اثباته باستخدام الأدلة الفيزيقية، ولكننا نستطيع إثبات وجوده سيكلوجياً. لهذا ضم سنتيانا البرهان السيكلوجي إلى براهينه لتدعيم المذهب الواقعي النقدي.

ويتساءل سنتيانا في نهاية برهانه عن السبب وراء عجز المذهب الواقعي عن الرد على نقاده. هل لأنهم اهتموا بنقد الواقعية في المجال الفيزيقي دون الجانب النفسي؟ أم أنهم رحبوا بالهجوم على أصحاب النزعة الاعتقادية إلى الحد الذي أصبحوا فيه هم أنفسهم من أنصار النزعة الاعتقادية؟ أم أن عملهم

(*) الفصل الثامن، الفقرة الرابعة.

كان ينقصه الاخلاص فاهتموا بإرساء دعائم أفكارهم في المجال الأخلاقي دون الاهتمام بالواقعية ذاتها؟

وعلى الرغم من هذه التساؤلات إلا أن البرهان السيكلوجي اهتم بالجانب الفيزيقي أكثر من اهتمامه بالجانب السيكلوجي ذاته، ويعود هذا الاهتمام إلى أن مجال عمل الفيلسوف الواقعي هو العالم الفيزيقي، وهذا ما يؤكده الاتجاه العام لفلسفة سنتيانا الواقعية.

3 ـ البرهان المنطقي: Logical proof:

لم يقدم سنتيانا برهاناً منطقياً بالمعنى الذي يوحي به عنوان البرهان، بل أنه يناقش بعض الأفكار لدى كل من هيوم وفشته، فقد قال هيوم بالإدراكات الحسية مثل الحرارة واللون واللذة وكلها معطيات هامة في مجال الخبرة الحسية، إلا أن سنتيانا يتساءل عن هذه الإدراكات الحسية، ويسأل لماذا نقول الادراك الحسي ولا نقول الحرارة واللون، واللذة كعناصر قائمة بذاتها دون الاشارة إلى أنها ادراكات حسية؟

يجيب سنتيانا على هذا التساؤل بقوله:

«نقول أن الصورة لم تقدم بالكامل، أو على الأقل لم يتناولها هيوم بمنظور شامل ومتكامل. بالطبع إن تعبير هيوم هنا صادق إلى حد كبير والصدق الذي يتضمنه قول هيوم يعود إلى أنه قول طبيعي، فكل إنسان يعلم أن الصفات الحسية مثل الحرارة واللون واللذة لا تتحقق أبداً في الواقع بدون وجود الإدراك الحسي لها، ذلك أن الجسم الحي أياً ما كان يركز على المثير المناسب بالنسبة للصفة الحسية سواء أكانت حرارة أم لوناً أم لذة، وإلا لصعب عليه إدراكها. فهيوم يعي أن العالم من حوله ليس هو الحرارة أو اللون أو اللذة ولكنه يعني أنه العالم الواقعي المادي التجريبي»[23].

وبالمثل نظر سنتيانا إلى موقف «فشته» Fichte من المعرفة، فقد رأى فشته أن مهمة نظرية المعرفة هي بيان كيفية صدور صور الأشياء عن الفكر

(23) Ibid., P. 184.

القادر على الفاعلية والتفاعل، إذ لا يمكن أن يوجد في الأنا إلا ما كان أثراً لفاعليته[24]. ورفض سنتيانا فكرة أن المعرفة تولد بعيداً عن الأنا غير الواقعي وقال عن فشته:

«ويرى فشته أن الجوهر الكامن فينا يحتوي على الحساسية والقدرة على التفاعل مع الأشياء كما أن له القدرة على مواجهة بعض مؤثرات البيئة المحيطة به، ونتيجة لهذه التفاعلات التي تتم بين الأنا وبين المؤثرات الحسية يصل الأنا إلى مرحلة الأوعى، أي الشعور بالمثير الذي يأتيه من البيئة الخارجية، وبهذا حدد فشته المعرفة بالأشياء، فالمعرفة لديه لا تتم عن طريق المطلق، بل تتم بطريقة عرضية»[25].

وفي رأي سنتيانا أن الفلاسفة الطبيعيين ورجال العلم على السواء يرون أن الوجود شيء أكثر من مجرد صفات الأشياء الموجودة سواء أكانت منطقية أو جمالية، بل إنهم غالباً ما يهملون هذه الصفات الكيفية، فالشيء الموجود بالنسبة إليهم يعني ممارسة الوجود بالفعل أي أن يخرج الوجود من مجرد الصورة الذهنية(*)، أو الصفات الكيفية إلى الفعل الواقعي الملموس.

ويؤكد سنتيانا في برهانه على أن الوجود يقوم على المعرفة، كما أن أفكارنا عن الوجود تكشف موضوع المعرفة عن طريق الوجود. إن المعرفة هنا هي معرفة بالماهيات، وهكذا استطاع سنتيانا أن يعود إلى الماهيات حتى يستطيع أن يربط بين الوجود والمعرفة، وأداة الربط بينهما هي الماهيات.

وذهب سنتيانا في برهانه إلى أن التفكير الدائم في الماهيات هو تفكير

---

(24) يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 266.

(25) Op. Cit., P. 185.

(*) الصور الذهنية إما حسية أو لفظية. هي خبرة أو واقعة ذات طابع حسي يستحضرها الفرد في ذهنه وإذا كان الإدراك الحسي هو تفطن الفرد لأشياء حاضرة بالفعل تؤثر في حواسه، فالتصور هو استحياء هذه الأشياء في الذهن على هيئة صور في غيبة التنبيهات الحسية. (د. أحمد عزت راجح، «أصول علم النفس»، مصدر سبق ذكره، ص 333).

واقعي لأنه يمكن من قياس كل من التفكير والطبيعة بنسبة كل منهما إلى الماهيات التي تربطه بها صلة منطقية. وتتم المعرفة على مرحلتين أو قفزتين Two leaps، الأولى: مرحلة الحدس وفيها ينتقل العارف من حالته العضوية إلى حالة الوعي ببعض الماهيات. والثانية: مرحلة الاعتقاد بالفعل، أي الانتقال من الرمز المعطى لنا في الحس إلى بعض الموضوعات في الفكر.

ومن وجهة نظر سنتيانا فإن المرحلة الأولى هي ما تهمه أكثر لأنها معرفة تؤدي بنا إلى الماهيات، سواء في الوجود أو في المعرفة، لأن كليهما يعتمد على الآخر كنسق فلسفي متكامل[26].

وخلاصة القول أن سنتيانا كان يهدف من تقديم براهينه في الواقعية إلى تعزيزها من ثلاث نواحي: البيولوجية التي ترى أن الحيوانات مزوَّدة بحواس تنبىء بوجود الموضوعات مستقلة عن ادراكها لها. والسيكلوجية التي ترى أن الأوهام يمكن أن تكون أفضل دليل على أن أفكارنا عن الأشياء ليست نسخاً طبق الأصل منها. والمنطقية التي نرى أن أفكارنا عن الحدود المجردة الثابتة مثل الاعداد تشير إلى أن الاعداد مستقلة عن تفكيرنا[27]، كما يرى سنتيانا أن استخدام براهين أخرى سواء أكانت نابعة من الشك أو من الفكر المثالي لا تكفي. بل إنها تساعد على هدم المذهب الواقعي بدلاً من البرهنة على وجوده وتقويته وتدعيمه أمام التيارات الفلسفية الأخرى.

ثالثاً: نقد البراهين الثلاثة:

عندما قدم سنتيانا البراهين الثلاثة كان يهدف من ورائها إلى إثبات وجود عالم واقعي مستقل عن ادراكنا له، إلا أنه بالنظر فيها نجدها لا تحتوي على أية أدلة منطقية أو وجودية بالمعنى التقليدي.

ويرى بعض الباحثين أن معظم ما ذكره سنتيانا في هذه البراهين يعتبر مثيراً للغاية، وإن كان بعض ما قاله ذا أهمية خاصة. ويذكر جون لاكس-

---

(26) Ibid., P. 188.

(27) Stroh, «American philosophy...», P. 216.

أحد الباحثين في فلسفة سنتيانا ـ أنه كان يجب على سنتيانا أن يذكر منذ البداية أن هناك صعوبات تواجه البرهنة على العالم الواقعي، حتى يجنبنا مشقة تفنيد هذه البراهين[28]. إلا أننا لا نتفق مع لاكس في رأيه. فليس من المعقول أن يقف سنتيانا صامتاً لا يدلي برأيه. ولا يحاول أن يبرهن على المبدأ الواقعي الذي اعتنقه وأصبح أحد مؤسسيه الجدد في العالم الجديد، وحتى لا تأتي نظريته غارقة في التجريد والغموض والتعميم.

ونستطيع أن نتبين بوضوح مدى تأثر سنتيانا بالنزعة الحسية والتجريبية في برهانه البيولوجي الأول. فقد ذكر أن هذا الدليل يعتمد على الاحساسات والصور الحسية والخبرة الحسية، كما أشار إلى تحول الخبرات الحسية إلى رموز تتحول بمرور الوقت إلى حس مشترك Common sense وله في فلسفته أهمية كبيرة خاصة في نظرية المعرفة.

ويمكن أن نذكر باختصار أن الإنسان يتحرك في مجال البيئة على أساس أن العالم الخارجي المحيط به عالم معروف بالنسبة إليه، وأن المذهب الواقعي ما هو إلا فكرة طبيعية يتضمنها العقل.

ويعتبر البرهان الثاني برهاناً إضافياً للبرهان البيولوجي الأول ومكملاً له، إلا أنه يؤخذ على الناقد الذي يستخدم أدوات البحث السيكولوجي لاثبات العالم الطبيعي أن أدواته هي أدوات ظنية ترجيحية لا تتفق والهدف الذي تسعى إليه، غير أنها تحاول في النهاية التأكيد على الاتجاه الواقعي واثبات واقعية العالم.

أما البرهان الثالث فهو محاولة لبيان أن الموضوعات التي يتناولها الفكر هي موضوعات كلية يتناولها العقل بالتحليل، ولم يتضمن البرهان المنطقي أية إشارات منطقية تشير إلى استخدام نظريات المنطق الصوري

---

(28) Lachs, John, «The proofs of realism», P. 190.

بطريقة أو بأخرى، أو قوانين المنطق الرياضي أو الرمزي، كما أننا لم نتبين أية علاقات منطقية تشير إلى لزوم نتيجة عن مقدمة سابقة أو استخدام سنتيانا لقضايا تحليلية أو تركيبية بالمعنى المعروف يثبت بها العالم الواقعي الذي يقدمه لنا، إلا أنه يمكن الاستفادة من هذا البرهان من حيث تركيزه على استقلال الموجودات عن ادراكنا لها.

ونقف متسائلين أمام قول سنتيانا: «إن التفكير القائم على المُثل هو تفكير واقعي لأنه يمكن قياس كل من التفكير والطبيعة على الماهيات».

فأي مُثل هذه التي يعنيها سنتيانا، وهو فيلسوف واقعي، يحاول أن يبرهن على وجود عالم واقعي وليس على عالم مثالي، إننا لا نعرف غير المُثل الأفلاطونية، والتفكير القائم على المُثل الأفلاطونية تفكير ينتمي إلى عالم عقلي ومثالي، وأحياناً أخرى ينتمي إلى الخيال أو الأسطورة، خاصة وأن المُثل الأفلاطونية لا تعيش على الأرض، ولكنها توجد في السماء، وكل ما نراه على الأرض هو صورة المثال، أو محاكاة لها، فكيف يتأتى لسنتيانا أن يبرهن على وجود عالم يتصف بالواقعية مستخدماً في ذلك أداة تبعد كل البعد عن الهدف المستخدمة فيه؟

إلا أن سنتيانا يؤكد بهذه العبارة أن هذا التفكير القائم على المُثل هو تفكير واقعي وربما يعود في هذا إلى امكانية قياس كل من الفكر والطبيعة بنسبتهما إلى الماهيات، وقد ذكرنا عند بحث الماهيات عند سنتيانا أن لها نفس صفات المُثل الأفلاطونية من حيث خلودها وثبوتها، وأزليتها غير أن سنتيانا لا يقدم ما يشفي الغليل نحو إجابة شافية.

ولكننا نعود فنؤكد مرة أخرى أن سنتيانا فيلسوف يأخذ بالثنائية في الفكر والمعتقد فضلاً عن كونه فيلسوفاً واقعياً ماهوياً أو واقعياً متعالياً ذلك أن الماهيات ـ كما سبق وذكرت ـ واقعية أو متلبسة بالواقع والكون الطبيعي المادي.

رابعاً: دور الماهية في المعرفة:

ذكرنا في الفصل الرابع أن سنتيانا يسمي الماهية بالحدس، سواء أكان حدساً فلسفياً، أم جمالياً، أم صوفياً، أم احساساً، أو على العكس من ذلك كان تحليلياً أم قياسياً كما في الاستدلال العقلي، لأن كل خطوة استدلالية تعتمد في قوتها على الحدس(*). وفي الفقرات السابقة ذكرنا أن الوجود يقوم على المعرفة، والمعرفة هي معرفة بالماهيات، والماهيات يسميها سنتيانا حدساً، إذن فإن العلاقة بين الحدس والماهية علاقة وثيقة لأننا إذا نظرنا فيها يتبين لنا أن الوجود يقوم على الحدس الذي يعد هو نفسه ماهية، إذن تقوم المعرفة على الماهية.

وإذا كان الاستدلال يعتمد على التبرير، فضلاً عن أنه ينطوي في ذاته على ما يبرره، بحيث يرى المرء مباشرة علة الشيء في الشيء ذاته، فإنه يكفي المرء رؤية الشيء حتى يتأكد من وجوده بعد أن يدركه[29].

ويتضح من كتابات سنتيانا تأثره بفكرة الحدس عند كل من ديكارت وسبينوزا وباسكال وبرجسون، فديكارت يعتبر الحدس رؤية عقلية مباشرة، يدرك على حدة كل فكرة أو كل رابطة بين فكرتين[30]. كما يدخل الحدس في تركيب الكوجيتو الديكارتي حيث لا ينال الشك من الكوجيتو لأنه معنى من المعاني البسيطة، فيقوم الحدس بكشف ما بين الفكر والوجود من رابطة وثيقة دون أن يحتمل هذا الكشف أي لبس أو خطأ أو تداخل في المفاهيم.

بينما يؤدي الحدس لدى سبينوزا وظيفة هامة إذ يجد فيه العقل الصورة العليا الكاملة، في حين يضع باسكال Pascal الحدس والقلب في مقابل العقل والذهن وبالتالي فإن الحدس والقلب معاً هما مبدأ المعرفة، بمعنى أن القلب

(*) الحدس معناه في اللاتينية intueri أي يرى المرء مباشرة، وهو أيضاً intuitis أي يبحث في أو يأخذ في الاعتبار (انظر قاموس ماكميلان، ص 539).

(29) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ص 267.

(30) د. عثمان أمين، «ديكارت» مصدر سابق، ص 120.

والحدس معاً هما مصدر المعتقدات التي لها براهينها الخاصة، وفي نفس الوقت تخرج عن نطاق القلب[31].

ويقول بول موي عن فلسفة برجسون:

«إن فلسفة برجسون تأبى أن تعزو إلى المذهب العقلي في علم الطبيعة الرياضي القدرة على فهم اتصال الظواهر النفسية والحيوية وتطورها، وتقتصر معرفتها على الحدس الخارج عن مجال العقل»[32].

ويعود التمييز بين الحدس والعقل إلى التمييز بين الزمان والمكان، «فالزمن الحقيقي للحدس هو ذلك الذي يطلق عليه برجسون اسم الديمومة Durée وهو شيء يصعب وصفه»[33].

وقد حاول سنتيانا أن يكون الحدس لديه مختلفاً عما جاء به برجسون، فذكر أن الحدس يختلف عن الماهية المحدسة Intuited essences إذ ربما يكون الحدس مجرد شيء موجود، ثم يذوي ويختفي، أو ربما يكون مؤقتاً ولحظياً فيظهر ثم يختفي وهكذا. وقد يكون شيئاً ساراً أو يكون هو الحياة في أفضل صورها (ويحتوي هذا الرأي على تأثير برجسوني واضح)، إلا أنه في جميع هذه الحالات يرتبط بالماهية ارتباطاً يكاد يكون وثيقاً به لأن الحدس المرتبط بالماهية هو جزء من الكون، وسيوجد بالفعل حتى يكون هو الحياة المقدسة كما تحدث عنها أرسطو[34].

ويقول سنتيانا عن الحدس (الماهية) في مجال المعرفة:

«إن الحدس الماهية ليس احساساً، وليس شيئاً خارجياً أو داخلياً، أو

---

(31) بول موي، «المنطق وفلسفة العلوم»، ص ص 270-271.

(32) المصدر السابق، ص 273. ولكن الحدس عند برجسون عقلي وفوق العقل Super Intellectual.

(33) برتراند رسل، «حكمة الغرب»، الجزء الثاني، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 72، الكويت، ديسمبر 1983، ص ص 276-277.

(34) Santayana, «Scepticism...», PP. 130-131.

موضوع فكرة عقلية، بل إن الحدس أو الصورة الذهنية هي ما تعلن عنه الماهية، وعليه يصبح مفهوم الحدس مفهوماً مختلطاً، إلا أنه ينتمي إلى عالم يختلف عن العالم الذي تنتمي إليه الماهية»[35].

ويتضح من النص السابق أن سنتيانا لا يفرق كثيراً بين الماهية والحدس حتى أنه تحدث عن الماهية المحدسة. وعندما وجد نفسه في مأزق معرفي حين جعل الماهية هي الحدس، ذكر أن المعرفة هي وثبة إيمان a leap of[*] faith حتى يمكنه أن يتخطى العقبات التي أثارتها أقواله عن المعرفة. ونعتقد أن هذه الوثبة الإيمانية المعرفية عند سنتيانا هي نفسها الحدس (الإدراك المباشر) ولكن بلغة أخرى «فالإنسان إذ يعرف ما يعرفه إنما يكون على وعي بخبرته الخاصة أي يعرف ما تنطوي عليه سريرته، فما تبرير وجود شيء خارجي وجوداً مستقلاً يقابل الخبرة الخاصة الباطنية؟

«أجاب سنتيانا بما أسماه «الإيمان الحيواني» (الفطري) ففي كيان الإنسان الطبيعي هذا «الإيمان» بأن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي موجود، على اختلاف ما بين الجانبين، فالجانب الداخلي وعي وعقل، والجانب الخارجي مادة»[36].

وعندما ناقش سنتيانا عناصر نظرية المعرفة أنكر وجود فروقٍ جوهرية بين الاحساس والذهن، إلا أنه كان يميز بين الأنواع المختلفة للإدراك، وساعد «حدس الماهية» على هذا التمييز. وقد ساق لنا سنتيانا مثالاً لبيان ما يقصده من حدس الماهية يختص بماهية اللون الأصفر، فقال:

---

(35) Ibid., P. 170.

(*) استعار سنتيانا فكرة الوثبة الإيمانية من فكرة برجسون عن الوثبة الحية L'élan Vital التي هي أشبه ما تكون بانبثاق الحياة وتدفقها. وفي أنفسنا وثبة حيث تتمثل في رغبتنا في الحياة وتطلعنا إلى الجديد، ونحاول أن نفلت خلالها من الموت على الرغم مما نبذله من جهد لا شعوري منتظم في التنفس والتغذية. (انظر: المعرفة، د. محمد فتحي الشنيطي، ص 199).

(36) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، مصدر سابق، ص 204.

«إذا فتح إنسان ما عينيه ورأى أمامه كأساً من الزبد، فإن الحدس هنا يسمى إحساساً، ولكن إذا كانت عينا الرائي مغلقتين، فإننا نسمي الحدس عندئذ صورة ذهنية، فإذا فتح الرائي عينيه ورأى شيئاً لونه أصفر، ولم يجد كأس الزبد، فإن حدسه قد يسمى هلوسة. . فالحدس لا يعي صورته بطريقة مباشرة كما أن المادة لا تعي ذاتها»[37].

فحادث إدراك اللون أو تداخل الألوان إنما يكون حدثاً سيكلوجياً حقيقياً إذ أنه جزء من خبرة شخص موجود فعلاً، وله أسباب فسيولوجية عند هذا الشخص. أما الكأس الأصفر نفسه فله وجود مادي، وهكذا لا يكون الإحساس دليلاً على وجود الشيء المحس مثلما رأينا في حالة الشخص الذي فتح عينيه ووجد لوناً أصفر ولم يجد كأس الزبد[38]. فالإدراك يقوم على أمرين: الفكرة، فكرتنا عن الأشياء الماثلة في أذهاننا ومتجسدة في شيء عيني خارجي، وعلى وجود شيء مادي خارجاً عنه، أما المدركات العقلية، والتصورات الخيالية وما إلى ذلك، فليس منا من لا يفرق في خبرته بين هذين النوعين من حالات الإدراك الشعورية[39].

فالوعي الذي يراه سنتيانا ما هو إلا حدس مصدره النية، والنية شيء خفي داخل نفس الإنسان، والنية تتحول إلى إدراك، والإدراك بدوره يتحول إلى معرفة، أما المجال الحقيقي للمعرفة فهو الاتصال بالأشياء الخارجية، وهو يتفق وواقعية سنتيانا، وأما الانفعالات والعواطف وغيرها من الموضوعات المشابهة فإنها تلائم الخيال لا المعرفة[40]. وبهذا يفصل سنتيانا معرفياً لا وجودياً بين الماهية والمادة. وهي ثنائية واضحة تنشأ بين الأفكار والعالم، أو بين الذات والموضوع أو بين الأنا واللاأنا.

وفي رأي سنتيانا أن الماهيات لا تشتمل على أية مقارنات يمكن أن

---

(37) Santayana, «Scepticism...», PP. 90-94.

(38)سنتيانا، «مذهب المطلق المتعالي»، ص 94.

(39) د. زكي نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، ص 204.

(40) Butler, «Santayana...», P. 115.

نعقدها بين الأشياء الموجودة وبينها، فطالما أن هذه الأشياء عبارة عن حقائق فإن ماهيتها لا يمكن أن ينتج عنها حدس[41].

خامساً: دور العقل في المعرفة:

على الرغم من أن سنتيانا فيلسوف مادي، إلا أنه أدرك ما للعقل من دور أساسي في الحياة بصفة عامة، وفي المعرفة بصفة خاصة.

ولكن ما هو العقل عند سنتيانا؟

يعتقد سنتيانا أن الفيسلوف المادي يرى أن العقل مجرد جسيمات حساسة والأمور التي تثير الاحساسات هي التي سيتجه إليها العقل ببحثه وحماسته. ويتساءل سنتيانا «كيف تستطيع المشاعر التي استثيرت على هذا النحو في الكائن أن تعرض الطابع الذاتي للأشياء المحيطة به»؟

ويقول سنتيانا أنه من الواضح أنها لن تعرض إلا آثار هذه الأشياء على الكائن في صورة جمالية أو أخلاقية أو لفظية، لا في صورتها الشاملة المعقدة للعمليات المادية التي ينطوي عليها الشيء. ونتبين من هذه الأقوال أن الماديين ينظرون إلى العقل على أنه شاعري، مجرد صور خيالية للأشياء، فإذا كان المادي مادياً فيما يتعلق بالمادة، فإنه يكون مثالياً فيما يتعلق بالعقل[42].

إذن فالعقل لدى الماديين ليس شيئاً قائماً بذاته، بل هو ظاهرة من ظاهرات الجسم الحي نفسه، انبثق عنه، يوصف بما توصف به ظاهرات الجسم حين يتصل بمحيطه وبظروفه على نمط سلوكي معين[43].

فهل حقاً حط سنتيانا من شأن العقل ولم يجعل له دوراً في الحياة الفكرية؟

---

(41) Santayana, «The realm of essence», P. 158.

(42) سنتاينا، «مذهب المطلق المتعالي»، ص 95.

(43) د. زكي نجيب، «حياة الفكر...»، ص 211.

إذا تأملنا أعمال سنتيانا سنجد أنه لم يعتد به كفيلسوف ذي فلسفة مرموقة إلا بعد أن أصدر كتابه «حياة العقل» الذي يقع في خمسة أجزاء، يعتبر كل واحد منها كتاباً مستقلاً(*)، والعقل في الأجزاء الخمسة هو القاسم المشترك الأعظم بينها، فضلاً عن الأدوار وليس الدور فقط التي خصصها سنتيانا للعقل في الحياة الفكرية.

كان سنتيانا يعتقد أن وراء التقدم البشري والنظام البادي فيه دافعاً كبيراً هو العقل(*)، وهو دافع يمثل رأياً خاصاً عن الحياة الخيرة، وكيف ينبغي لها أن تكـون وتتفرع عـن هـذا الـدافـع تصـورات الحـس المشتـرك، والتنظيـم الاجتماعي، والمعتقدات الدينية، والمؤسسات السياسية، والفن، والعلم، وهذه التصورات هي أيضاً أدوات الحياة العقلية كما وردت في كتاب سنتيانا «حياة العقل»، والذي تناول فيه الجوانب النظرية للعقل، واستطاع من خلالها أن يعرض لنا في ذات الوقت جوانب من نظريته في المعرفة، كذلك اهتم بتطور الفكرة المنبثقة عن الأشياء الخارجية، غير أنه لم يوجه اهتمامه إلى الأشياء الخارجية نفسها. وبالقطع فهناك فرق بين أن يوجه اهتمامه إلى الأشياء الخارجية كأشياء وموجودات، وبين أن يوجه اهتمامه إلى الفكرة الناشئة عنها، أو المنبثقة منها[44].

وبدأ سنتيانا كتابه حياة العقل، في الجزء الأول الخاص بـ «العقل والحس المشترك» بنظريات المعرفة لدى السابقين عليه، فيقول على سبيل المثال لا الحصر:

(*) صدر كتاب حياة العقل ما بين عامي 1906,1905 وأشاد به جيمس كل الإشادة.

(*) يعتبر العقل ملكة عامة، ونوعاً من القوة الخارجية غير الشخصية وله عدة تعريفات منها: أنه قوة أو ملكة ذهنية أو عقلية يربط بين الإحساس والعاطفة والإرادة وإن كان يختلف عنها جميعاً.

انظر: د. إبراهيم مصطفى إبراهيم «مفهوم العقل في الفكر الفلسفي»، دار النهضة العربية، بيروت، 1993.

(44) Sprigge, «Examination...», P. 20.

«إن المعرفة التي تستمد تصوراتها من الممارسة العملية تؤكد على فكرة الترابط Association وتداعي المعاني، وقد أقام كل من هوبز ولوك نظرية المعرفة على أساس أن المعرفة هي معرفة الواقع، وهي المعرفة الوحيدة الممكنة، لذلك فهي معرفة تجريبية خالصة لا يمكن أن يتطرق إليها الشك»(45).

كذلك وجه سنتيانا نقده لنظرية المعرفة عند المثاليين لأنها «معرفة تعتمد على مصطلحات مجردة لا يمكن تطبيق تصوراتها على الواقع، كما أن الأفكار لديهم تنشأ باعتبارها أفكاراً فطرية لا سبيل إلى تطبيقها على عالم الخبرة»(46).

ولم يقف سنتيانا عند هذا الحد من النقد، بل حاول أن يطبق نظريته في الإنبثاق على العقل فيقول:

«إن العقل الإنساني إنما هو وعي الجسم باهتماماته interests معبراً عنها بألفاظ تتناسب مع المؤثرات التي يتأثر بها الجسم، فالقول يعتبر وجهة نظر خاصة. أما الفعل فينشأ عن طريق رغبة الشخص ذاته، ومدى ما يتمتع به من ذكاء بينما تنشأ القوة الدافعة للعقل (الحافز) من داخل الشخص مدفوعاً إليه بقوة خاصة هي القوة المادية، وتطلعه نحو الحرية، ويخرج العقل إلى الوجود الفعلي عندما تتجسد فيه صورة الأشياء المادية التي يمكن التحقق منها بعد ذلك»(47).

ويعبر النص السابق عن مدى تطابق أفكار سنتيانا مع معتقداته، فالفعل لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا عن طريق قوته المادية، كما أن العقل يجب أن ينبثق عن الجسم الحي، ويخرج من الهيولي إلى الصورة، أي يتحول إلى

---

(45) Santayana, «The life of Reason», Book I, «Reason in Common Sense», P. 172.

(46) Ibid., P. 173.

(47) Santayana, «The life of reason», Book 5, «Reason in science», PP. 147-148.

شيء ملموس، أو تتجسد أفكاره في شيء مادي محسوس بعيداً عن الروح وما يتبعها من غيبيات.

هذا بالإضافة إلى أن الصورة المادية هي ما يمكن التحقق منه، ونحن نعلم مدى أهمية مبدأ التحقق Verification في الفكر الأمريكي، فكل وجود واقعي يمكنه أن يخضع لمبدأ التحقق حتى نصل إلى قانون بشأنه.

والعقل الإنساني ـ في فكر سنتيانا ـ يتصف بالذكاء لكي ينهض بدوره ويزيل الخلط الناشيء عن تداخل الأفكار والأشياء، ويفرق بين القيم. وأسمى ما يسمو إليه العقل هو أن يحقق الاتساق والانسجام بين الأجزاء المختلفة في خبرته من حيث إيجاد التعادل والتوازن بين القيم، وذلك بأن يستحضر أمام الفكر أكبر عدد ممكن من ممكنات عالم الماهية، دون أن يقع بينها تعارض وتناقض، فضلاً عن قدرة العقل على أن يوفق بين الدين والفلسفة والعلم، فيجعل الدين والفلسفة ضربين من ضروب الشعر لا وسيلتين من وسائل الوصف العلمي لما هو واقع، ويجعل التفسير العلمي هو التفسير الصحيح، حتى وإن لم يكن يتمشى مع مثل الإنسان الأعلى في الأخلاق[48].

وخلاصة القول أن سنتيانا استطاع أن يصف التاريخ العقلي للفرد حيث استطاع عقل الفرد أن يكون «الفكرة»، من خلال مجموعة من الموجودات المادية وأن يجعلها تراثاً فكرياً وانسانياً. وكان سنتيانا يرى أن «المعرفة تسليم وليس اعتناقاً»(*) كما يقول دانيال كوري[49]، تسليم بما في الواقع من موجودات عينية مشخصة، توجد مستقلة عن الفكر، وليست اعتناقاً كالذي قال به المثاليون قبل وفي عصر سنتيانا، مما جعله يوجه إليه سهام نقده، وينأى عن سائر المذاهب سوى مذهبه في الواقعية النقدية، أو يمكن أن

---

(48) د. زكي نجيب، «حياة الفكر . . .»، ص ص 216-217.

(*) «Knowledge is a salutation, and not an embrace».

(49) Cory. Daniel M., «Some Observation on the philosophy of Santayana», P. 98.

نترجم قول سنتيانا السابق بأن المعرفة مباركة وليست معانقة كما قال الفيلسوف الدكتور عبد الغفار مكاوي.

سادساً: دور الإيمان الفطري في المعرفة:

كيف يتسنى لنا أن نعرف إن كانت الأشياء موجودة في العقل بطريقة مباشرة؟ وإذا لم يكن لدى العقل القدرة على التركيز في الموضوع الذي يريد إدراكه ومعرفته فكيف يتأكد أن القضايا التي تعبر عن آرائنا متطابقة مع الأشياء؟ أي كيف نتأكد من صدق القضايا المعرفية؟

ولكي يجيب سنتيانا على هذه التساؤلات المطروحة صاغ كتابه «النزعة الشكية والاعتقاد الفطري». ثم عوّل على الشك المنهجي باعتباره محكاً عقلياً يقيس به مدى صدق نظرية المعرفة على الرغم من أنه اعتبر أن «صدق النظرية يتوقف على مدى تطابقها مع ماهية الشيء، أو مدى تطابق الفروض مع ماهية الأشياء»[50]. فإذا كنا نعرف الشيء الواضح بذاته، فقد نصل في النهاية إلى أننا لا نعرف شيئاً، فضلاً عن أن العبارة التي صدّر بها سنتيانا كتابه المذكور لا تعتبر نتيجة لفلسفته، أي أنه لم يصادر على صدق فلسفته منذ البداية، ونقصد بهذه العبارة قول أن الشك ليس عدم اعتقاد لأن الاعتقاد هو اتجاه لنشاط غير إرادي لإنسان انخرط في معترك الحياة بالإضافة إلى أنه تعبير عن نفس هذا الاتجاه في مجال الوعي[51].

ولسنتيانا رأي فيما يتعلق بقضايا الذاكرة، وهي التي يسميها قضايا معرفية لأن التذكر يتضمن المعرفة بالوجود، هذه المعرفة هي في الأصل «إيمان» وهذا الإيمان، في نظره، هو قفزة معرفية، كما ذكرنا في الفقرة السابقة، قفزة قد تبدو مستحيلة مثل القفزة التي نراها في مجال الوجود المحسوس التي تبدو أمامنا أنها تنتقل من مكان إلى آخر، ومن صورة إلى

---

(50) Hoor, Marten, «Santayana's theory of knowledge», The journal of philosophy, vol., 20, No. 8, U.S.A., April, 12, 1923, P. 211.

(51) Lachs, «The proofs of realism», P. 194.

أخرى، وهي ما نطلق عليه «التغير» أو «الصيرورة» وينكر بعض الفلاسفة التغير مثل بارميندس، وبالتالي فهم ينكرون أيضاً المعرفة التي تنتج عن هذا التغير.

ويرى سنتيانا أن المعرفة بوجود انسان ما في مكان بعينه، وزمان محدد هي معرفة تفتح مجالاً للتساؤل. ويشرح موقفه بقوله:

«أما فيما يتعلق بوجودي أنا في هذا المكان «هنا» وفي هذا الزمان الآن، فهو مجال تساؤل واضح، فهل حقاً إنني موجود «هنا»، و «الآن» وأدرك هذا الوجود من خلال إدراكي للأشياء؟».

بالتأكيد أنا موجود إذا كنت أدرك «الروح التي بداخل جسمي» تلك الروح التي تعمل على توجيه أعضاء الجسم الخارجية، فضلاً عن تفاعلها مع الأشياء الخارجية وهذا التفاعل هو ما يشكل صفات الكائن الحي، وإذا كان لي «اسمٌ» فإن هذا الاسم يحمل على عاتقي وبكل ما يعني تاريخي الإنساني كله، وبهذا المعنى فأنا موجود طبيعي محسوس وملموس كما إنني محدود بحدود البيئة التي حولي وأكثر ما يحدد وجودي وحدودي لحظات المكان والزمان»[52].

ولكن كيف يتسنى للروح أن تعرف، وأن تدرك الأشياء الخارجية؟

يستبعد سنتيانا هنا القفزة المعرفية التي تتصف بأنها كلية الوجود وكلية الوسيلة لأنها صفات الهية لا يختص بها الإنسان(*)، ويرى أن الروح يمكنها أن تدرك الأشياء عن طريق الفرض الفطري، كما يسميه سنتيانا مهما كان نوع المعرفة سواء أكانت تتصل بالحب، أو الجوع، أو الحرب أو التنبؤ، كما أن المعرفة لا توجد عن طريق المقارنات العامة بين معطى ومعطى، ولكن المعرفة وهي نوع من الإيمان تعني النجاح في إمكان تفسير الموقف

---

(52) Santayana, «Scepticism...». PP. 164-165.

(*) يعترف سنتيانا صراحة بوجود إله له صفات إلهية يختص بها، وصفات أخرى للإنسان «غير إلهية» يختص بها.

المعرفي، حيث تكون الماهيات هي الاعتقاد بصدق الموقف المعرفي، والذي يعني بالتالي صدق القضايا المعرفية، وتطابق ما في الأذهان مع ما في الأعيان.

ويوضح الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود دور الإيمان الفطري في المعرفة بقوله:

«ولكن كيف لنا أن نتأكد من أن الشيء الذي نعرفه له من الصفات المفارقة ما يجعلني أقول أن ما أدركه هو خبرتي الشخصية، ما الذي يجعلني أقرر أن خبرتي الداخلية يقابلها بالتالي شيء خارجي مادي ملموس؟ إن الذي يجعلني أقرر هذا هو «الإيمان الفطري»، ففي كيان الإنسان الفطري مثل هذا الإيمان الذي يؤمن به أن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي موجود وجوداً حقيقياً، على اختلاف.. ما بين الجانبين: فالجانب الداخلي وعي وعقل والجانب الخارجي مادة، والإيمان الفطري هو الذي يساعد على التمييز بين الأفكار الذهنية والموجودات الواقعية على ما بينها من اختلاف وتباين، فبفضل هذا الإيمان الفطري ترانا نفرق بين وجودين: وجود عيني يقابل الأفكار ذوات المسميات الخارجية ووجود ذهني لمدلولات الأفكار الأخرى التي نعرف أنه ليس لها مسميات خارجية»[53].

وعليه يمكن القول أن المعرفة لدى جورج سنتيانا لها أهداف عملية ملموسة شأنها شأن الفلسفة الأمريكية برمتها.

وترتكز المعرفة عند سنتيانا على الأسس الآتية[54]:

1 ـ المعرفة هي اعتقاد في عالم هو سلسلة من الحوادث.

2 ـ المعرفة اعتقاد صادق.

---

(53) د. زكي نجيب محمود، «من زاوية فلسفية» دار الشروق، القاهرة، طبعة ثالثة، 1402 هـ ـ 1982 م (طبعة أولى 1979) ص ص 155-156.

(54) Santayana, «The Efficacy of Thought», in: The journal of philosophy, No. 3, U.S.A., 1906, PP. 410-412.

3 ـ يعتمد صدق الاعتقاد على الخبرة التي يحكمها وجود الأشياء الخارجية.

وبناء على التحليل السابق يتضح أن سنتيانا يعود بكل شيء مرة أخرى وبعد أن تنقل بين الأفكار والمذاهب يأخذ منها أو ينتقدها، يعود فيقرر أن كل شيء يعود للطبيعة، أو بعبارة أخرى يجعل «كل الصيد في جوف الفرا»، فالطبيعة تفسر نفسها بنفسها، وهي الحقيقة الشيئية برمتها، فضلاً عن أن معرفة الإنسان بحقائق الموجودات في الطبيعة، معرفة مباشرة لا تكون فيها حلقة وسطى بين الجانب العارف والشيء المعروف اللهم إلا المعطيات الحسية، ولن يتجاوز خلال معرفته مجال الخبرة التي لا تعدو وجودها فتكوُّن الأشياء وفسادها كلاهما من ظواهر الطبيعة الولادة والموت كلاهما طبيعي وكذلك الثبات والتغير[55].

سابعاً: نظرية المعرفة والحس المشترك:

تطور مفهوم الحس المشترك حتى أصبح من المفاهيم الأساسية في نظرية المعرفة ولبنة من لبنات الفكر الفلسفي المعاصر. وكان يعني عند أرسطو والمدرسيين «القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فتنسقها وتردها إلى موضوع بعينه» وعدها المدرسيون قوة «هي مركز الحواس وهي التي تحس في الحقيقة»، و «يراد به عند أصحاب المدرسة الاسكتلندية الفهم المشترك، وهو مجموعة الآراء المشتركة بين الناس، وعليه قامت فلسفتهم الواقعية». بينما يطلق في الاستعمال الحديث على مجرد المشهورات والآراء المسلم بها عند الناس كافة»[56].

وقد أخذ سنتيانا بالمفهوم الاسكتلندي مع إضافة الأفكار التي يراها تتفق مع ما جاء به من نظريات. ويوصف كتاب سنتيانا «حياة العقل» من ناحية بأنه التاريخ الذهني للعقل الفردي، كما يوصف من ناحية أخرى بأنه يشير إلى البداية العامة للمعرفة التي تنشأ في «الوعي الجمعي» Collective

(55) د. نجيب محمود، «حياة الفكر في العالم الجديد»، ص 200 وص 203.

(56) مجمع اللغة العربية «المعجم الفلسفي»، مصدر سابق، الفقرة 401 ص 72.

consciousness لذلك ركز سنتيانا في كتابه الأول من «حياة العقل» وهو «العقل والحس المشترك» Reason and Common sense على البدايات الأولى لازدهار العقل الإنساني وفكرة الإنسان عن العالم الطبيعي. واستطاع سنتيانا أن يضع يده على البداية السيكلوجية التي مرت بخبرتنا قبل أن يعرف الإنسان معنى المادة.

ومن الصعوبة بمكان أن يكتشف الفيلسوف كيف نشأت المشكلة المعرفية، خاصة لدى الطفل أو أحد الحيوانات مثل القرود. ففي الوقت الذي يبحث فيه الفيلسوف عن الطبيعة أو تاريخ المعرفة منذ بدايتها الأولى، يكون الإنسان قد نضج، وتوفر لديه قدر معرفي يستخدمه في مجال الحياة العملية، مما يستحيل معه أن يدرك الطفل الصغير مثلاً متى وكيف نشأت مشكلة المعرفة في التاريخ الذهني (العقلي) للإنسان ولا أن يحدد نشوء نظرية استقلال وجود الأشياء الفيزيقية الخارجية عن عقولنا[57].

ويشمل موضوع «العقل والحس المشترك» موقف سنتيانا الذي تمت الإشارة إليه وهو ضرورة التأكيد على الواقعية في المعرفة، بمعنى أن يعتقد الفيلسوف الواقعي في استقلال وجود الأشياء الخارجية عن العقل، وأن يأخذ بالعلِّية الطبيعية Natural causation عند البحث في الشروط التي يجب توافرها للخبرة[58].

لقد أشار سنتيانا في مؤلفه إلى العديد من المصطلحات المعرفية مثل الواقع والظاهر، والخاصية، والمثال وغيرها، وجعل الظواهر هي الصفة المميزة للواقع.

وإذا كنا نعتبر العقل في مستوى الحس المشترك في أحكامنا العامة العادية وفي فهم الأشخاص والأماكن، والأشياء، فيجب أن نقدمه كذلك فيما يدعم حياة الحس المشترك ونقصد به المجتمع. فكل مجتمع، في نظر

---

(57) Cory, Daniel, «Some Observations...», P. 96.
(58) Ibid., P. 97.

سنتيانا، له أساس طبيعي وتطور مثالي في آن واحد، فالحس المشترك يتطلب توفر فكرتنا عن العالم المشترك، وكل مجتمع سواء أكان واقعياً أم مثالياً يحاول أن يحقق قدراً مشتركاً من الاهتمامات بين الأفراد.

مما سبق يتضح لنا أن كتاب الحس المشترك هو في ذاته محور فلسفة سنتيانا في الطبيعة، كما أنه يشير فيه إلى ما حققه الذكاء الإنساني في مجال الأشياء وانتظامها في النسق العام للوجود، كما يهدف فيه سنتيانا إلى بيان إدراك الحياة لظروفها الخاصة. فالحس المشترك هو التاريخ الطبيعي لنظام الفكر الخاضع للتطور وهو نظام لا يخضع للآلية Mechanism بل هو نظام شامل للعمل والفكر والفهم، فإن ما يوجد هو الصيرورة Flux غير العاقلة والتي هي الصيرورة التي يتم بداخلها جميع الحوادث، والتي يُستطاع تمييز الصور والماهيات الموجودة فيها أو المتلبسة بها[59].

فالحس المشترك ليس موضوعاً قائماً بذاته بل هو الروح المنبثة في فلسفة سنتيانا الواقعية ونظريته في الطبيعة، ومن هنا جاءت أهمية الحس المشترك في فلسفة جورج سنتيانا.

ثامناً: تعقيب:

عندما درس سنتيانا الوجود رأى أنه لا بد من دراسة الأساس المعرفي له، فاتخذ من الشك سبيلاً لايضاح أفكاره، وإنارة الطريق على غرار ما قام به ديكارت، ولم يكن الشك هدفاً في حد ذاته، بل أداة منهجية. كما فضّل سنتيانا أن يعجب بمعتقدات الرجل العادي لأنها أقرب إلى الإيمان الفطري.

وعندما عرضنا البراهين الثلاثة للواقعية واتبعناها بالنقد، وجدنا أن دور الماهية في المعرفة يحتاج إلى تعقيب فأرجأناه حتى هذه الفقرة.

ميَّز سنتيانا بين نوعين من الماهيات، أحدهما ماهيات ناشئة عن الحدس والأخرى ماهيات مجسدة، وقد فسرها بعد ذلك بأنها ماهيات تمثل

(59) Edman, Irwin, «The Philosophy of Santayana», PP. XVi, XXVii.

النظرة المثالية لموضوع الحدس (وهي النوع الأول) وماهيات تمثل النظرة المادية لصورة الموضوع، (وهي النوع الثاني). والماهيات لديه كلية تختلف في درجة تعقيدها، وتعطى مباشرة، سواء عن طريق الحس أو عن طريق الفكر(60).

وإذا نظرنا في نوعي الماهيات اللذين يفرق بينهما سنتيانا، فقد يبدو لنا أنه فيلسوف ذو رأيين لا رأي واحد، رأي مثالي، ورأي واقعي، ونحن نعلم من تحليلنا للماهيات أنها كلية، وطالما أنها كذلك فالطريق مفتوح أمام القول بالذاتية التي تبدو ملامحها في المعرفة مع خصائص الجوهر المستقل، فطبق الواقعية على أساس النظرة القائلة بأن الظاهر والجوهر متمايزان في الوجود، ولكنهما منطقيان في الماهية(61).

وطالما أن المعرفة مباركة وليست معانقة، فإن الماهية التي تنشأ عن طريق الحدس وبواسطة الفكر لا تطابق الموضوع، وطالما أنها لا تطابقه فستظل مجرد حلم أو خيال يطوف برؤوسنا.

وإذا كان سنتيانا يؤكد على أن ما يوجد هو فقط الموجودات المشخصة، وأن هذه الموجودات المشخصة تمثل الموجودات الخارجية المستقلة، فلنا أن نتساءل: على أي أساس يرى سنتيانا هذا الرأي؟ هل ارتآه على أساس أن المعطيات الحسية تساعدنا على معرفة الأشياء الدائمة الوجود؟ أم توجد عن طريق السيلان العام أو الصيرورة Flux؟

ولنجيب على هذه التساؤلات نقول أن فلسفة سنتيانا تقوم على الثنائية الضدية: المثالي والتجريبي، الواقعي والمتعالي، البدن والروح، الطبيعة والجمال وغيرها.

لذلك إذا نظر فيلسوف يأخذ بمبادىء المذهب الواقعي إلى عبارات سنتيانا فإنه يراه يخلط بين أفكار مثالية وأخرى تجريبية خالصة مثل قوله: «إن

(60) Hoor, «Santayana's theory of knowledge», PP. 198-199.

(61) Ibid., P. 202.

الوجود يكشف الواقع عندما تكشف الصيرورة عن شيء ما ثابت، ودائم يسيطر عليها» غير أننا نرى أنه يمكن أن نقول هذه العبارة بطريقة أخرى، فنقول مثلاً: «أن الخبرة تكشف لنا الواقع عندما تكشف الصيرورة عن شيء ما ثابت ودائم يسيطر عليها»، فنتجنب الخلط بين المثالية والتجريبية.

وجمع سنتيانا ـ في نقطة أخرى ـ بين المثالية والتجريبية عندما أراد أن يعرف المعطى، فخلع عليه تعريفاً عقلياً، وذهنياً خالصاً، فالمعطى هو موضوع حدس مباشر والحدس عقلي (عند ديكارت)، وجداني (عند برجسون)، والمعنيان ترفضهما النظرة الواقعية في المعرفة، بل وتحاول دحضهما، وبالذات الواقعية النقدية. فاللفظ «واقعي» هنا ليس مصطلحاً واقعياً، وإنما هو لفظ تم حدسه، فهو مثالي عقلي في آن واحد. فضلاً عن أن الماهية المستخدمة في علاج هذه الفكرة ماهية مثالية على الرغم من ارتباطها بلفظ «المعطى» وهو لفظ تجريبي، والماهيات إن كانت مثالية فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للخبرة، ولا تقع تحت محك التجربة، لأن الماهية غير ملموسة كما أنها كلية، ثابتة، والمعطى يجب أن يكون عينياً مشخصاً، ملموساً، جزئياً ومتغيراً تبعاً لتغير الزمان والمكان وحالات الشخص المدرك الذهنية والعقلية والنفسية.

وبسبب جمع سنتيانا بين المثالية والتجريبية، وبسبب نظرية الثنائية إلى الكون، اضطر إلى استخلاص مصطلح جديد، يبدو غريباً لأول وهلة، هو «المثالية التجريبية» Empirical Idealism ويمكن ايجاز فكرة هذا المصطلح الجديد فيما يلي:

إن الفكر لا يقوم بتنظيم العالم، وإنما يقوم بتنظيم ذاته، ويتم توجيهه عن طريق قوة موجهة تسمى «النية» أو «القصد» Intention تهدف إلى التركيب، وتمنح الفكر معناه، وتساعد على أن يكون فكراً معرفياً وعملياً في ذات الوقت. ولا يوضح سنتيانا ما يقصده بالنية أكثر من ذلك، لذلك يجب قبولها على أنها قوة غامضة وبنفس المعنى الذي نقبل به قانون جاذبية

الأجسام عند نيوتن، إنها ليست قوة آلية ولكنها إشارة مثلى أو هي تدفق الفكر الميتافيزيقي وانبثاقها عنه[62].

وجعل سنتيانا للنية وظيفة محددة هي الربط بين الرموز وبين موضوعاتها الموجودة في الخارج، والنية هي القوة الوحيدة التي لها القدرة على عبور الهوة السحيقة بين الرمز والحدس والجوهر المستقل. إلا أن هذه الوظيفة لم تستطع فك الارتباط بين الفكر والواقع، كما كان سنتيانا يتمنى.

ويرى بعض الباحثين ومن بينهم «مارتن هور» أن المعطى المستخدم في فلسفة سنتيانا هو معطى حسّي تمَّ حدسه، ويعد جزءاً من المعرفة، إلا أنه مجرد «قفزة حدسية»، انتقال من حال الكائن العضوي الحق، إلى حال الوعي ببعض الماهيات، غير أن تعبير «الكائن العضوي الحي» تعبير يصعب تفسيره من الناحية الجوهرية والنفسية، كما أنها عبارة تشير إلى أن الكائن الحي هو بمثابة مرحلة أولى من مراحل المعرفة، فالوعي بهذه القفزة هو عملية انتقال من الاحساس إلى الإدراك العقلي، مما يعني معه أن الأفكار أو الماهيات تنشأ آلياً من خلال صيرورة العقل وديناميته، بينما هي في الأصل نتائج عمليات عضوية لا دخل للآلية فيها[63].

وناقش كل من هور، ولاكس، وبتلر، وشبريجه كيفية نشأة الأفكار لدى سنتيانا، وفي رأيه أن الأفكار تنشأ أولاً في العقل، أي في الداخل. مما يجعل بعض الباحثين يتهمونه بالذاتية. والأفكار التي تنشأ في الداخل تحاول النفاذ والخروج إلى العالم الخارجي كما تلتقي مع الموجودات المادية وتتطابق معها، ولكن يظل دورها مثالياً حتى يصدق على دورها ما يقال عن نشأة الأفكار الأولى، وهو معنى القفزة التي يقصدها سنتيانا عندما ذكر أنها قفزة من الإيمان الفطري إلى الفعل، من الرمز «المعطى لنا سواء في الحس أو في الفكر» إلى الأشياء الموجودة في الخارج، أي خارج الذهن، وبهذا لا تكون

(62) Ibid., P. 204.
(63) Ibid., P. 200.

هناك ثمة علاقة تفاعل ذهنية بين الظاهر الجزئي، والظاهر الكلي، بل إن العلاقة توجه إلى الموجودات الفعلية المادية.

ويثار هنا تساؤل: كيف نشير بما هو ذهني (الأفكار وهي عقلية) إلى ما هو موجود بالخارج (الأشياء وهي مادية)؟

يمكن أن نوجز الإجابة بقولنا أن الإشارة التي نشير بها هي إشارة ضمنية، وليست إشارة ظاهرية حقيقية، أي ما يفهم ضمناً وليس تصريحاً، ولكن ما هو الدليل أو البرهان على هذه الإجابة؟

إن البرهان يكمن في الإشارة إلى العلل التي تسبب هذه العلاقة. إلا أن سنتيانا لا يسمح بمثل هذا النقد، ويرى أنه لا بد من انقاذ الفكر وتنقيته من كلتا النزعتين الآلية والمادية، وكلتيهما معاً.

وقبل أن نختم هذا التعقيب على نظرية المعرفة عن سنتيانا، نود أن نجيب على السؤال التالي:

«هل كان جورج سنتيانا فيلسوفاً واقعياً أم تصورياً أم اسمياً على ضوء ما ورد في المناقشات السابقة؟».

إذا لم تكن المعرفة لدى سنتيانا هي المعرفة الفطرية كما ورد لدى أفلاطون وديكارت ومن تبعه من الديكارتيين. وإذا لم تكن المعرفة معرفة تجريبية أصيلة تقوم على المعطيات الحسية والخبرة بالمعنى الذي جاء به فرنسيس بيكون، وجون لوك وديفيد هيوم، ومن سار على دربهم، ونحا نحوهم، وإذا لم تكن المعرفة ضرباً من الحدس الديكارتي الذي هو رؤية عقلية مباشرة، أو حدس وجداني يراه برجسون رؤية وجدانية صرفة. وإذا كان الشك مجرد منهج لإيضاح الطريق إلى المعرفة، ونور يهتدي به الفيلسوف، وليس شكاً مطلقاً يؤدي بمن ينتهجه إلى طريق مسدود. وإذا كانت الواقعية تقوم على فكرتي وحدة الأنا والنية وهما فكرتان عقليتان ذاتيتان لا واقعيتان، وإذا لم تكن المعرفة هي نوعاً من الأنواع السابقة، فأي نوع من الأنواع يمكن أن تكون؟ وتحت أي تصنيف معرفي يمكن أن نضع سنتيانا؟

يذكر سنتيانا في كتاباته أنه يرفض المعرفة القائمة على المبادىء العقلية المثالية، وكذلك لا يرى أنها تلك المعرفة القائمة على المعطيات الحسية، بالإضافة إلى أنها ليست تلك المعرفة التي تدخل في إطار الحدس. إذن فأي نوع من الإيمان يقصده سنتيانا عندما يذكر أنها قفزة ايمانية؟ هل هو الإيمان بالماهية؟ ولكن ما هي الماهيات غير صفات الشيء؟ فهل الإيمان هو إيمان بمعرفة صفات الشيء، وصفات الشيء إما جوهرية وإما ثانوية، وهذه هي نفس مصطلحات أساطين المذهب التجريبي.

فهل معرفة سنتيانا بناء على ما تقدم، معرفة تجريبية؟

قبل أن نحاول الإجابة على مثل هذه التساؤلات يجدر أن نشير إلى قول سنتيانا نفسه: «أنه لا يوجد هناك شيء قائم بذاته، خالص في ذاته، مستقل بذاته، فهناك أنصار لكل مذهب، ومبدعون في كل فكر، وكما أن النظرية المتشددة نفسها تقوم على وجهات نظر ثلاث هي: الواقعية، والتصورية، والاسمية، فضلاً عن أن الكليات لا توجد إلا في عقل الله قبل خلقها، كما أنها ستظل سابقة على الوجود، ومنها ستخرج كل أشكال الوجود الأخرى ودرجاتها، فموقفي إذن سيكون هو موقف الفيلسوف المدرسي المتشدد، غير أني متحرر من سيطرة أفكار أفلاطون، ومن الميل إلى التفسيرات السيكلوجية فقط[64].

مما سبق نستطيع أن نستخلص ما تمت الإشارة إليه في متن البحث من قبل، من أن سنتيانا تأثر بكافة الأفكار التي سادت الفكر الإنساني، خاصة في مجال الفلسفة وعلم النفس، ثم استوعبها وتمثلها، وأعاد إفرازها في محاولة جادة لإقامة نسق فلسفي متكامل على غرار الأنساق الفلسفية الأخرى السابقة عليه، خاصة لدى كنط، فمحاولة سنتيانا تشبه إلى حد كبير محاولة كنط النقدية التوفيقية مما جعله فيلسوفاً مادياً، ولكن ماديته ليست خالصة، وهو

---

(64) Santayana, «The Realm of essence», P. 93.

واقعي نقدي ولكن واقعيته يشوبها بعض الأفكار المثالية والتجريبية، ولعلها سمة من سمات العصر الحديث، الذي نعيش فيه، والذي لا يعرف عزل الأفكار بعضها عن البعض الآخر، وإغلاق النوافذ أمام تيارات التأثير والتأثر على الرغم من زيادة الدراسات التخصصية الضيقة والجزئية في كافة العلوم والمعارف.



الفصل العاشر

خاتمة البحث

ويشمل:

تمهيد:

أولاً: مكانة جورج سنتيانا في الفكر الفلسفي.

ثانياً: ملاحظات على فلسفة جورج سنتيانا (بعض النتائج).



الفصل العاشر

خاتمة البحث

تمهيد:

بعد أن عرضنا فلسفة سنتيانا في الوجود والمعرفة، نود أن نشير إلى نقطتين أخيرتين هامتين وهما: مكانة جورج سنتيانا في الفكر الفلسفي، ثم بعض الملاحظات التي استطعنا التوصل إليها من عرض وتحليل فكر هذا الفيلسوف، وهي بمثابة نتائج البحث.

أولاً: مكانة جورج سنتيانا في الفكر الفلسفي:

لا شك أن سنتيانا يعد اليوم من عمالقة الفكر الإنساني ليس فقط في الفكر الفلسفي الأمريكي خلال القرن العشرين، ولكنه يعد أحد عمالقة القرن العشرين برمته. وقد تأكدت هذه الحقيقة خلال حياته، عندما صدر عام 1940 كتاب «فلسفة سنتيانا» عن دار نشر «مكتبة الفلاسفة الأحياء»(*) ويحتوي على رأي الأساتذة والفلاسفة الذين عرضوا بالشرح والتفسير مدلول فكره الفلسفي ومعناه[1].

وقد مارس سنتيانا عمله الفلسفي لمدة تزيد عن خمسين عاماً، وهي مدة طويلة لا يشاركه فيها غير جون ديوي. وظل نقد سنتيانا للنزعة الطبيعية أحد الأعمال النقدية التي شملت فلسفات هذا القرن. وأصبح سنتيانا كفيلسوف واقعي نقدي المفتاح الذي يمكننا به أن نفهم تطور نظريات المعرفة

(*) The Library of Living philosophers.

(1) Stroch, «American philosophy...», P. 231.

الواقعية خلال القرن العشرين. فكانت مكانته في الفكر الفلسفي الأمريكي مكانة غير عادية. وقد بدأ تلميذاً لكل من جيمس ورويس ثم أصبح زميلاً لهما. كما أنه يمثل حلقة الربط في الفكر الفلسفي المتكامل الذي اختاره من بين المذاهب الفلسفية الأخرى أكثر مما فعل كثير من زملائه الفلاسفة الأمريكيين[2].

وتعتبر نشأة فلسفة سنتيانا في جو مفعم بالاهتمامات الميتافيزيقية، وسط أعمال برادلي، ورويس، وفولرتون Fullerton وتيلور Taylor عملاً من الأعمال التي توصف بالشجاعة، خاصة إذا علمنا مدى سيطرة الفكر الفلسفي المثالي الألماني على معظم الفلاسفة هناك، حتى لقد اندرجوا تحت المذاهب المثالية. لذلك اهتم سنتيانا بوضع منهجه اهتماماً بالغاً، وبدا ذلك واضحاً في أعماله التي حاول أن تكون صياغته لها دقيقة وواضحة. واهتم كذلك ببيان العلاقة بين المفهومات العامة للواقع، وبين الصدق والخير وأوضح مدى تأثيرها على المجتمع. واكتشف من خلال ما قام به من أعمال خاصة «حياة العقل» أن وظيفة الفكر ليست بعزله ثم محاولة تحليل العقل كعقل خالص Pure Reason ولكن يتم بملاحظة العقل وهو يعمل أي ملاحظته من خلال حركة العمل في الحياة، وملاحظة مدى ديناميته في تناول أمور المجتمع سواء أكانت نظرية أم عملية. أما أن نحاول اكتشاف طبيعة العقل بعيداً عما انتجه العقل ذاته، فهي محاولة تؤدي بنا إلى سوء فهم هذا التصور[3].

ولم يكن سنتيانا يفصل بين الفلسفة والأدب باعتبارهما جزءاً لا يتجزأ من اهتماماته الفكرية، فكان يكتب في الفلسفة بأسلوب الأديب، ويتناول موضوعات الأدب بروح الفيلسوف مما ساعد على نشوب جدل عنيف حوله، وتساءل الكثيرون هل يمكن اعتبار سنتيانا فيلسوفاً أم أديباً؟ وظل لا ينتمي لا

---

(2) Ibid., P. 232.

(3) Moore, A.W. «Review of the life of reason», The Journal of philosophy», No. 3, U.S.A, 1906, PP. 211-214.

إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء حتى أصدر كتابه «حياة العقل» (1905-1906) فقطع الشك باليقين ورحب به الفلاسفة فيلسوفاً كبيراً بينهم، بل وعدوه حكيماً من حكماء الفكر الأمريكي البارزين. وأدركوا مدى ما يتمتع به من قوة في استخدام اللغة الانجليزية التي استطاع أن يطوعها في عرض أفكاره الفلسفية حتى لا تبدو أفكاراً تعيش بمعزل عن الناس، ويلفظها المجتمع.

وشهد كذلك كل من برتراند رسل، وألفرد نورث هوايتهد بأن فلسفة سنتيانا تبدو أعمق وأصعب مما تدل عليه للوهلة الأولى، فضلاً عن أن أسلوبه الفلسفي يمتاز بالتركيز والايجاز، فهو ليس كأسلوب جورج ادوارد مور وتركيزه وإيجازه، على الرغم من اتفاقهما في صفتي التركيز والايجاز. فعندما يكتب سنتيانا يضع في اعتباره أنه يكتب للناس أجمعين للرجل العادي في المجتمع، وللفلاسفة والطلاب الأكاديميين وأصحاب الاهتمامات الأدبية، فهو لا يكتب لفئة دون أخرى.

ويرى رسل أنه إذا كنا بصدد فهم فلسفة سنتيانا، فمن الضروري أن نلم بالملامح العامة لظروف البيئة التي نشأ فيها، وحالته المزاجية، لأن سنتيانا برغم أنه عاش في بيئة أمريكية، إلا أن اسبانيا ظلت تعيش في أعماقه وتصبغ كل ما يتذوق ويفضل بصبغتها.

ويرى رسل كذلك أنه برغم أن سنتيانا ناقش أفكاراً برجماتية، وديمقراطية ومادية ودينية بروتستانتية إلا أنه ظل في أعماقه أفلاطونياً، كما ظل على اعتقاده وحبه للحياة الأرستقراطية، وشارك في الإفادة من الانتصارات المذهلة للعلم، إلا أنه ظل جامداً، لا يحرك ساكناً أمام المذهب الكاثوليكي[4].

ويرجع رسل سبب عدم تأثير فلسفة سنتيانا في أمريكا إلى أرستقراطيته الفكرية والسياسية، فضلاً عن عدم اختلاف قيمه الفكرية عن قيمه الاجتماعية

---

(4) Russell, «The Philosophy of Santayana», in: Schilpp, PP. 454-455.

التي تعاظمت لديه وتقديره للترف الثقافي واستمتاعه به، وتفضيله على غيره[5].

وعلى الرغم من رأي رسل في فلسفة سنتيانا، إلا أنه كان يقدرها أيما تقدير خاصة وأن تأثير فلسفة سنتيانا امتد ليشمل مجال الدراسات في علم الجمال والدوائر التي تهتم بالانساق العقلية المختلفة.

وصدرت عدة دراسات تتناول فلسفة سنتيانا بالشرح والتفسير لمكانتها ـ التي لا يمكن إنكارها ـ بين الفلسفات بصفة عامة، والفلسفات المعاصرة بصفة خاصة منها على سبيل المثال لا الحصر: منشورات «ذرات الفكر» Atoms of Thought (1950) مقالات خاصة حول فلسفة سنتيانا في «مجلة الفلسفة» The Journal of Philosophy (1954) «حكمة جورج سنتيانا» (1964)، فضلاً عن «مقالات في النقد» أصدرها ارفينج سنجر Irving Singer عنه أيضاً[6].

لقد كانت فلسفة سنتيانا تدعو الناس جميعاً إلى التحرر من وهم سيطرة الأفكار القديمة، ووجد نفسه ـ مثله في ذلك مثل أبناء جيله ـ يواجه أحد اختيارين: المذهب الكاثوليكي، أو التحرر من الوهم (أفكار الدين)، فلم يتردد في أن يردد «إنني لا أخاف التحرر من الوهم، وقد اخترته لنفسي». إلا أن هذا الموقف يؤخذ على سنتيانا، فالدين ليس وهماً، ولكنه حقيقة تعيش بيننا وفينا وفي كل ما حولنا، بل أنها شاركت الانسان وجوده على الأرض منذ بدء الخليقة، فلو أنه أخذ بالدين لكان خيراً له بجانب هذا الكم الهائل من الفكر.

وينظر «مورتون وايت» Morton White إلى سنتيانا بوصفه من المفكرين القلائل الذين استطاعوا مواجهة المثالية في عقر دارها سواء في جامعات الولايات المتحدة، أم في الجامعات الألمانية التي زارها. فضلاً عن أنه أول

---

(5) Ibid., P. 474.

(6) Stroh, «American philosophy...», P. 233.

فيلسوف أمريكي يولد خارج الولايات المتحدة الأمريكية، ويصبح له كل هذا التأثير العميق في كل من الفلسفة والأدب(7).

ثانياً: ملاحظات على فلسفة جورج سنتيانا (بعض النتائج):

بعد أن عرضنا فلسفة سنتيانا في الوجود والمعرفة، يمكن أن نعرض أهم الملاحظات التي أسفر عنها البحث، ونوجزها فيما يلي:

1 ـ تستحق نظرية سنتيانا في الماهية النظر والاعتبار لأنه جعلها كالروح المنبثة في جميع أجـزاء نسقـه الفلسفي، وهو عمل يتسم بالقوة والقدرة على تناول موضوعات فلسفته، انفرد به سنتيانا، فقد جعل للماهية دوراً في المادة والصدق والروح والشك ونظرية المعرفة.

ولـم يناقش سنتيانا الماهيات بمعنى كنه الأشياء، فالماهيات بهذا المعنى لا يستطيع أن يدركها الإنسان، نظراً لأن عقل الإنسان غير مؤهل لإدراك الماهيات بهذا المعنى. وتناول سنتيانا الماهيات من زاويتين: الأولى أنها نظرية في الصفات. والثانية أنها قوام نظرياته في الوجود والمعرفة من وجهة نظر جمالية.

ولاحظ الباحث أن صفات الماهية عند سنتيانا متفقة مع صفات أخرى منحها غيره من الفلاسفة لأفكار أساسية تعبر عن فلسفاتهم، فقد جعل أفلاطون الماهية إحدى مراحل التعلم الأفلاطوني والذي يسير وفق المراحل الآتية:

أ ـ الصورة المحسوسة.

ب ـ التعريف.

جـ ـ الماهية.

د ـ التعلم.

---

(7) White, Morton, «Science and sentiment in America», Oxford University Press, New York, 1976, PP. 240-242.

ويتركز عمل الصور المحسوسة في التوصل إلى إدراك الماهية ووصف أفلاطون الماهيات بأنها خالدة ومستمرة وأبدية.

كذلك تتفق صفات الماهية عند سنتيانا مع صفات الكيان الفعل Actual Entity لدى ألفرد نورث هوايتهد، وجعل هوايتهد المبدأ الحيو الوجودي يشير إلى مقولة الجوهر Substance أو المونادة Monad وأعط (الكيان الفعلي «اسم الحادثات الفعلية» Actual Occasions وهي - ف نظره - الأشياء الواقعية النهائية التي يكون منها نسيج العالم فهي أك شيء واقعي).

وأعطى هوايتهد للكيان الفعلي نفس صفات الماهيات، فهي فرد خالدة، أزلية ومكتفية بذاتها.

ومن ناحية أخرى، اتفقت صفات الماهية السنتيانية مع صفات مونادا «ليبنتز»؛ فالمونادات جوهراً بسيطاً يدخل في تكوين الأشكال فضلاً ع أنها فردية وخالدة ومكتفية بذاتها.

ومن ثم استنتج الباحث أن تكون ماهيات سنتيانا، وهي نفسه «الكيانات الفعلية» عند هوايتهد، وهي «المونادات» لدى ليبنتز، وجميع يدخل في نسيج العالم.

2 - انفرد سنتيانا بقدرته على تقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام هي: الروح والنفس الحاسة، وبينهما نفس أخرى تجمع صفاتهما، فهي مادية ف جانب وروحية في جانب آخر وهي النفس (الروح) بمعنى Soul.

3 - انفرد سنتيانا باستخدام مفهوم الشك استخداماً يختلف عمن سبقوه ونجح في استخدامه إلى أبعد حد، على الرغم من توازيه مع الشك المنهجي الديكارتي.

4 - انفرد سنتيانا - دون غيره من الفلاسفة المعاصرين - في تقديم براهين لدع المذهب الواقعي النقدي، وجعل هذه البراهين ثلاثية ودائرية معاً، مم جعله - بحق - رائداً للمذهب الواقعي النقدي في الفلسفة المعاصرة.

5 ـ استطاع سنتيانا أن يستخدم تعبيراً معروفاً إلا أنه وظفه توظيفاً جديداً وهو: «المثالية التجريبية» Empirical Idealism يعكس محاولة التوفيق التي قام بها سنتيانا بين عالمين يؤمن بهما، هما عالم الوقائع الفعلية، وعالم الممكنات.

6 ـ ربط سنتيانا بين الشك ونظرية وحدة الأنا التي تجعل من الذات محوراً للكون وتكمن قيمة الشك الايجابية في أن الشك يعتبر الطريق إلى حدس خالص للماهية، فضلاً عن أنه يساعد العقل على رؤية الأشياء رؤية واضحة وتحليل الاعتقادات التي نؤمن بها.

كما ربط من جانب آخر بين وحدة الأنا وفكرة النية أو القصد أو التوجه، وبرغم أنهما فكرتان عقليتان لا واقعيتان، إلا أنه استطاع أن يستخلص باستخدامهما المصطلح الذي ذكرناه في البند السابق. وهو: المثالية التجريبية.

7 ـ لا شك أن سنتيانا أراد أن يقيم نسقاً فلسفياً متكاملاً مثلما فعل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكنط وغيرهم، وقد نجح في إقامة هذا النسق، إلا أنه ساعد على توجيه النقد إلى عناصره شأنه في ذلك شأن المذاهب الفلسفية المتكاملة وربما يعود السبب في نقده أيضاً أن سنتيانا لم يحاول أن يستخدم الوسائل الفنية بطريقة تبدو جامدة وبعيدة عن الواقع.

8 ـ عارض سنتيانا الميتافيزيقات السابقة التي كانت تبحث في أصل العالم وعلله الأولى ومادته ومما يتركب والنفس ومكانها ومصيرها، وحاول أن يكون نسقه الفلسفي بعيداً عن الميتافيزيقا، وقد نجح إلى حد بعيد وساعده في تحقيق هذا النجاح ريادته للمذهب الواقعي النقدي وارجاع كل شيء إلى الطبيعة.

هذه هي فلسفة جورج سنتيانا الذي رأى في نفسه أنه مجرد شاعر.. جاهل، بسيط، شارك في عملية تحديث Modernism الفكر التي سادت عصره ذلك العصر الذي كان سنتيانا يشعر فيه بالغربة وأنه جاء في غير عصره، كما

قال عنه زميله المقيم معه في روما «إزرا باوند» Ezra Pound وكان سنتيانا كثيراً ما يشكو أنه ولد بعد الأوان، وكان يتمنى أن يعيش في عالم كان يوليه أحر الحب. فهو أحد رفاق أفلاطون، حكم عليه أن يعيش بين المتطهرين Puritans في بوستن، وكانت أمنية الفيلسوف أن يقضي حياته في حوار هادىء مع أفلاطون وأرسطو وديموقريطس ولوكريتس لا أن يقضي أيامه مدرساً كارهاً لعمله، وكان يردد قوله: «كنت دائماً أكره أن أكون مدرساً ولكن هذه الكراهية لم يستشعرها أحد ممن استمعوا إلى محاضراتي الواضحة القوية».

وهكذا عاش سنتيانا ومات كواحد من أعظم المفكرين في القرن العشرين الذي شهد أعظم انجازات العقل الإنساني بعد أن خلف وراءه تراثاً فلسفياً لا يستهان به في عالم الفلسفة والأدب والدراسات النقدية المختلفة، كما خلّف وراءه ـ بنفس القدر ـ خراباً ودماراً شمل الأرض والسماء متمثلة في طبقة الأوزون.

مراجع ومصادر البحث

أولاً: مؤلفات جورج سنتيانا
ثانياً: المصادر العربية والمترجمة
ثالثاً: المصادر الأجنبية



أولاً: مؤلفات جورج سنتيانا:

نذكر هنا قائمة بمؤلفات جورج سنتيانا مع ترجمة لها باللغة العربية(*) وهي في نفس الوقت مراجع فلسفة سنتيانا.

أ ـ في مجال الفلسفة

1) «نسق لوطزة الفلسفي» (1889) (موضوع سنتيانا لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة).

Lotze's system of philosophy (Doctoral dissertation posthumously published for the first time in 1971).

2) «حياة العقل» أو «أوجه التقدم البشري» (1905).

The Life of Reason or, The Phases of Human Progress. (L.R.).

* ـ الجزء الأول: «العقل والفهم المشترك».

Vol. I: Reason in Common sense (LR-1).

* ـ الجزء الثاني: «العقل والمجتمع»

Vol. II: Reason in society. (LR-II).

* ـ الجزء الثالث: «العقل والدين»

Vol. III: Reason in Religion. (LR-III).

* ـ الجزء الرابع: «العقل والفن»

(*) حصلت على قائمة هذه المراجع من المصادر الآتية:

1) Butler, Richard, «The Mind of Santayana», Henry Regnery Company, Chicago, 1955.

2) Goodwin, Gerald, «Santayana», in Mc-Graw-Hill encyclopedia of world Biography, U.S.A., 1973.

3) Index Cards in the American Studies Center Research, Heiderabad, India.

4) Sprigge, Timothy L.S., «Santayana: An Examination of his Philosophy», Routledge & Kegan Paul, London and Boston, U.S.A., 1974.

Vol. IV: Reason in Art. (LR-IV).

* ـ الجزء الخامس: «العقل والعلم» (1906-1909)

Vol. V: Reason in science. (LR-V).
Edited by: Charles Scribner's Sons, New York.

3)«النسق في المحاضرات» (1910)

System in Lectures. (System).
These lectures are notes given in those years, which were first and Post-humously published in Review of Metaphysics, vol. X,No. 4, June, 1957, edited by Daniel Cory for publication.

4) «التقاليد القديمة في الفلسفة الأمريكية» (1911)

The Genteel Traditions in American Philosophy, The University of California Chronicle, Vol., 13, No. 4 October 1911. (Adress delivered before the Philosophical Union of the University of California, 25 August 1911, and reprinted in revised form in Winds of Doctrine.

5) «اتجاهات النظرية» (1913)

Winds of Doctrine (WD).

6) «الأثرة في الفلسفة الألمانية» (1916)

Egotism in German Philosophy (EGP), Charles Scribner's Sons, New York.

7) «المعرفة الرمزية والمعرفة الحرفية» (1918) (مشترك مع علم النفس)

Literal and symbolic knowlege, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods , Vol. 15, No. 16, 1st August.

8) «ثلاثة براهين في الواقعية» (1920)

Three Proofs of Realism, Esssays in Critical Realism by: Durant Drake et al.

9) «النزعة الشكية والايمان الفطري» (1923)

Scepticism and Animal Faith, (S A F), (Introduction to a system of Philosophy, Charles Scribner's Sons, New York.

10) «ما لا سبيل إلى معرفته» (المجهول) (1923)

The Unknowable; The Herbert Spencer lecture delivered at Oxford, 24 October 1923. Published by the Clarendon Press, and reprinted in Obiter Scripta (1936).

11) «محاورات في ليمبو» (1926)

Dialogues in Limbo (DL), Charles Scribner's Sons, New York. (Reprinted in 1948).

12) «عالم (أو مقولة) الماهية» (1927) (الجزء الأول من كتاب مقولات الوجود).

The Realm of Essence: Book first of Realms of Being, (RE), Charles Scribner's Sons, New York.

13) «الأفلاطونية والحياة الروحية» (1927)

Platonism and the Spiritual Life (PSL), Charles Scribner's Sons, New York.

14) «عالم (أو مقولة) المادة» (1930) (الجزء الثاني من كتاب مقولات الوجود)

The Realm of Matter: Book second of Realms of Bieng, (RM), Charles Scribner's Sons, New York.

15) «خلاصة آرائي في الفلسفة الأمريكية المعاصرة» (1930)

A brief history of my opinions in contemporary American philosophy, eds. G. P. Admas and W. Montague.

16) «بعض التحولات في الفلسفة الحديثة» (1933)

Some turns of thought in Modern philosophy Five essays (STTMP), Charles Scribner's Sons, New York.

17) «عالم (أو مقولة) الصدق» (1938) (الجزء الثالث من كتاب مقولات الوجود)

The Realm of Truth: Book third of Realms of Being (RT), Charles Scribner's Sons, New York.

18) «اعتراف عام» (1940)

«A General Confession», and «Apologia pro Mente Sua» in: «The Philosophy of George Santayana», ed. by: P.A. Schilpp, (Reprinted in 1951).

19) «عالم (أو مقولة) الروح» (1940) (الجزء الرابع والأخير من كتاب مقولات الوجود)

The Realm of Spirit: Book Fourth of Realms of Being (RB), Charles Scribner's Sons, New York.

20) «عوالم (أو مقولات) الوجود» (1942)

Realms of Being (One Volume edition). (RB).

وهو كتاب كامل وليس طبعة مختصرة لكتاب عوالم الوجود كما ذكر في بعض الطبعات فضلاً عن احتوائه على مقدمة اضافية لها أهمية كبيرة.

21) «بعض تطورات النزعة المادية» (1949)

Some Developments of Materialism; The American Scholar. (Essays).

22) «حياة العقل» (1954)

نصوص مختصرة أعدها سنتيانا بمساعدة دانييل كوري قبل وفاة سنتيانا، ثم نشرها كوري بعد وفاته.

The Life of Reason (Shortened version prepared by Santayana and Daniel Cory.

23) «الاعتقاد الفطري والحياة الروحية» (1967)

Animal Faith and Spiritual Life, (AFSL), ed. John Lachs.(They are collected by vairous hands about Santayana's Philosophy.

24) «مولد العقل ومقالات أخرى» (1968)

The Birth of Reason and other essays, (BR), ed. Daniel Cory.

ب ـ في مجال علم الجمال:

25) «الاحساس بالجمال.. تخطيط لنظرية في علم الجمال» (1896)

The Sense of Beauty (SB), Charles Scribner's Sons, New York.

جـ - في مجال الفلسفة السياسية:

26) «السيطرة والقوة» (1951)

Domonations and Powers. (DP).

د - في مجال الدين والأخلاق:

27) «الموقف الحالي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية» (1892)

The Present Position of the Roman Catholic Church, The New World, Boston.

28) «شروح في الشعر والدين» (1900)

Interpretations Poetry and Religion. (IPR), Charles Scribner's Sons, New York.

29) «فكرة يسوع (السيد المسيح) في الأناجيل» (1946) أو «الله في الإنسان» (مقال نقدي)

The Idea of Christ in the Gospels, (ICG), or, GOD in Man, A Critical Essays, Charles Scribner's Sons, New York.

30) «الأخلاق والدين» (1950)

Morality and Religion, The Atlantic Monthly. (Essays).

31) «النظام الطبيعي والحرية الأخلاقية» (1969)

Physical Order and Moral Liberty, (POML), eds. John and Shirley Lachs.

هـ - في علم الاجتماع وعلم النفس:

32) «بعض المعاني لكلمة يكون» (1915)

Some Meaning of the word IS, Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 12, No. 5, 4 March. (An early version of the 1924 article).

33) «شخصيات وآراء في الولايات المتحدة» (1920)

Character and Opinion in the United States, (COUS), with

Reminscenses of William James and Josiah Royce, and academic life in America, Charles Scribner's Sons, New York.

34) «الموقف النبيل للتقاليد الراسخة» (1931)

The Genteel Tradition atBary,Charles Scribner's Sons, New York.

35) «كتابات متناثرة أو مختارة» (1936)

Obiter Scripta, Essays and Reviews, eds. Justus Buchler and Benjamin Schawartz. (OS).

و ـ في مجال الأدب:

ويشمل الأدب الشعر والنثر سواء أكان قصصاً أم دراسات نقدية، أم سيرة ذاتية.

36) «شيء مختلف تماماً» (1884)

Quite Another things, (A Cartoon), The Harvard Lampoon, ser, 2, Vol. 8, Nov. 28.

37) «قصائد اسبانية» (1886)

Spanish Epigrams, The Harvard Monthly.

38) «السوناتا»(*) (1886) (قصيدة قصيرة تتألف من 14 بيتاً).

«Sonata».

39) «عند الظهيرة» (1892)

«At Noon», Scribner's Magazine, New York, Vol. 2.

40) «سوناتات وأشعار أخرى» (1894)

Sonnets and other verses, Cambridge and Chicago, G.S. Stone and Kimball.

41) «الشيطان: مأساة لاهوتية» (1899)

Lucifer: A Theological Tragedy, Chicago and New York, Herbert S. Stone and Co.

(*) السوناتا لحن موسيقي لآلة مفردة كالبيان أو لآلتين كالبيانو والكمان.

42) «أغنية لكارمل وقصائد أخرى» (1901)

A Hermit of Carmel, and other poems.

43) «ثلاثة شعراء فلاسفة» (1910) (لوكريتس، دانتي، جوته)

Three Philosophical Poets, (TPP). (Lucretius, Dante, and Goethe), Cambridge, Harvard University Press.

44) «مناجيات في انجلترا والمناجاة الأخيرة» (1922)

Soliloquies in England and Later Soliloquies, (SE), Charles Scribner's Sons, New York.

45) «البيوريتاني الأخير» (1936) (مذكرات في شكل رواية)

The Last Puritan: A Memoir in the form of a novel (Lest this title mislead it may pointed out that in is more truly a novel in the form of a memoir).

46) «أشخاص وأماكن» (1943) (سيرة ذاتية)

Persons and Places: The Background of my life. (Auto-Biography vol. I (PP).

47) «الفترة الوسطى» (1945) (الجزء الثاني من كتاب «أشخاص وأماكن» (سيرة ذاتية)

The Middle Span: Vol. II Persons and Places. (Autobiography vol. II) (MS).

48) «في الشعر والنقد» (1950)

Poetry and Criticism, London. (Essays).

49) «العالم جمهوري» (1953) (الجزء الثالث من «أشخاص وأماكن»، (سيرة ذاتية)

My Host the World: Vol. III Persons and Places. (Autobiography Vol. III). (HW).

50) «خطابات جورج سنتيانا» (1955) (أصدرها كوري بعد وفاة سنتيانا)

The Letters of George Santayana, ed. Daniel Cory. (Letters).

51) «أعمال المتأمل (1957) (أصدرها كوري بعد وفاة سنتيانا)
The Idler and his works, ed. Daniel Cory.

ثانياً: المصادر العربية والمترجمة:

1 ـ إبراهيم مصطفى إبراهيم (دكتور): مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

2 ـ أحمد عزت راجح (دكتور): أصول علم النفس، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة السادسة، 1966.

3 ـ أفلاطون: فيدون، ترجمة د. علي سامي النشار وعباس الشربيني، دار المعارف، مصر، 1965.

4 ـ ألفرد جيلزاير: المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة د. محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1988.

5 ـ برتراند رسل: حكمة الغرب (الجزء الثاني)، ترجمة د. فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، العدد 72، الكويت، ديسمبر 1983.

6 ـ بول موي: المنطق وفلسفة العلوم، (الجزء الثاني)، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمود قاسم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1962.

7 ـ بيسون أ.هـ، أوكنز، د.ج: مقدمة في المنطق الرمزي، ترجمة د. عبد الفتاح الديدي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1971.

8 ـ توفيق الطويل (دكتور): أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة السادسة، 1976.

9 ـ جان بول سارتر: الوجودية: مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحفني، مطبعة الدار المصرية، القاهرة، طبعة أولى، 1964.

10 ـ جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، وأبو

العلا عفيفي، مؤسسة سجل العرب، الألف كتاب (رقم 637)، القاهرة، 1967.

11 ـ جورج سنتيانا: الإحساس بالجمال، (تخطيط لنظرية في علم الجمال)، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير د. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

12 ـ جورج سنتيانا: مذهب المطلق المتعالي (الترنسندنتالي)، في: كتاب: فلسفة القرن العشرين، نشرها داجو بوت رونز، ترجمة عثمان نويه، مراجعة د. زكي نجيب محمود، سلسلة الألف كتاب، (رقم 464)، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، بدون تاريخ.

13 ـ جون ماك ديرموت: رؤية فلسفية.. نحو عالم جديد، في كتاب: الفلسفة في أمريكا خلال 200 سنة، اعداد بيتر كاوز، ترجمة حسني نصار، مراجعة د. مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983.

14 ـ حسن حنفي (دكتور): هيجل والفكر المعاصر، في: الفكر المعاصر، العدد 67، القاهرة، سبتمبر 1975.

15 ـ حسن حنفي (دكتور): الدين في حدود العقل وحده «لكانط» في: تراث الإنسانية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، المجلد السابع، العدد 3، القاهرة، بدون تاريخ.

16 ـ زكريا ابراهيم (دكتور): هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، 1970.

17 ـ زكي نجيب محمود (دكتور): برتراند رسل، نوابغ الفكر الغربي، العدد 2، دار المعارف بمصر، القاهرة، بدون تاريخ.

18 ـ زكي نجيب محمود (دكتور): حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية 1982، طبعة أولى، 1956.

19 ـ زكي نجيب محمود (دكتور): من زاوية فلسفية، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثالثة 1402 هـ ـ 1982، طبعة أولى 1979.

20 ـ زكي نجيب محمود (دكتور): نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الكتاب السابع والعشرون، الكويت، 15 أبريل 1990.

21 ـ سبيريدج. ت.ل.س: الصورة المميزة في الفلسفة الأمريكية، في كتاب: تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال 200 عام، اعداد بيتركاوز، ترجمة حسني نصار، مراجعة د. مراد وهبة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1983.

22 ـ عبد الرحمن بدوي (دكتور): نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1939.

23 ـ عثمان أمين (دكتور): الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1971.

24 ـ عثمان أمين (دكتور): ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، أعلام الفلسفة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1965.

25 ـ علي سامي النشار (دكتور) وآخرون: ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1972.

26 ـ علي عبد المعطي محمد (دكتور): ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980.

27 ـ علي عبد المعطي محمد (دكتور): الفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980.

28 ـ علي عبد المعطي محمد (دكتور): سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1980.

29 ـ محمد ثابت الفندي (دكتور): مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987.

30 ـ محمد علي أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، الجزء الأول، الدار القومية للطباعة والنشر، الإسكندرية طبعة ثانية، 1965.

31 ـ محمد على أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي «أرسطو»، الجزء الثاني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 1967.

32 ـ محمد فتحي الشنيطي (دكتور): المعرفة، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1962.

33 ـ محمد مهران (دكتور): فلسفة برتراند رسل، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1976.

34 ـ محمود فهمي زيدان (دكتور): وليم جيمس، دار المعارف بمصر، أعلام الفكر الغربي، العدد 10، القاهرة، 1958.

35 ـ محمود فهمي زيدان (دكتور): كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف بمصر، الاسكندرية، 1968.

36 ـ محمود فهمي زيدان (دكتور): في النفس والجسد: بحث في الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، 1977.

37 ـ محمود فهمي زيدان (دكتور): نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت/ لبنان 1989.

38 ـ محمود قاسم (دكتور): دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1967.

39 ـ نجيب بلدي (دكتور): ديكارت، دار المعارف بمصر، القاهرة 1959.

40 ـ هنري توماس ودانالي توماس: أعلام الفكر الأوروبي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، الجزء الثاني، دار الهلال، العدد 314، القاهرة، فبراير 1977.

41 ـ وليم جيمس: البرجماتية، في كتاب: د. محمود فهمي زيدان، وليم جيمس، نوابغ الفكر الغربي، العدد 10، دار المعارف بمصر، 1958.

42 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1970

43 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

44 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة السادسة 1979.

المعاجم العربية:

45 ـ جميل صليبيا (دكتور): المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ لبنان/ 1973.

46 ـ مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، المطابع الأميرية، القاهرة، 1979.

47 ـ المعجم الفلسفي المختصر: دار التقدم، موسكو، 1986.

ثالثاً: المصادر الأجنبية:

1. Arner, Douglas G.,: Perception, Reason adn Knowledge, Scott Foresman and Co. Glenview, Illinois, London, 1972.
2. Beck, Robert, N.: Perspective in Phiolosophy, Third Edition, Holt, Rinehart and Winston, U.S.A. 1975.
3. Butler, Richard,: The Mind of Santayana, Henry Regnery Company, Chicago, U.S.A., 1955.
4. Cory, Daniel M.,: Some Observations on the Philosophy of Santayana, in: The Philosophy of George Santayana, edited by: Schilpp, Paul Arthur, U.S.A., 1951.
5. Dennes, Williams Ray.: Santayana's Materialism, in: The Philosophy of George Santayana, edited by: Schilpp, Paul Arthur, U.S.A., 1951.
6. Durant, Will: Outlines of Philosophy, Ernest Benn Ltd., London, 1962.
7. Edman, Irwin: Introductory essays, in: The Philosophy of Santayana, Selections from all the works of George Santayana, New and Greatly Enlarged Edition, Edited by: Irwin Edman, Charles Scribner's sons, New York, 1953.
8. Ezorsky, Gertrude: Performative Theory of Truth, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol., 6, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.
9. Frankel, Charles: Who is Santayana? Saturday Review, No 39, U.S.A., 7 th January, 1956.
10. Gilson, Etienne: The Unity of Philosophical experience, Charles Scribner's Sons, Sheed and ward, Ltd. in: Beck, Robert N.,

perspective in Philosophy, Third Edition, Holt, Rinehart and Winston, U.S.A. 1975.

11. Goodwin, Geraldj., Santayana, in: Mac Graw-Hill Encyclopedia of World Biography, U.S.A., 1973.
12. Hartshorne, Charles: Santayana's Doctrine of Essence, in: The Philosophy of George Santayana, edited by: Schilpp, Paul Arthur, U.S.A.. 1951.
13. Hoor, Martin: Santayana's Theory of Knowledge, The Journal of Philosophy, Vol., 20, No 8, U.S.A/. April 12, 1923.
14. King-Hele, Desmond: Shelley: His Thought and Work, second Edition, edited by: Macmillan, Great Britain, 1971.
15. Lachs, John: The Proofs of Realism, in: Animal Faith and spiritual life, edited by: John Lachs, U.S.A., 1967.
16. Levinson, Henry Samuel: Santayana's Contribution to American Academy Religious Philosophy, Journal of the American Academy of Religion, L 11/1, No 52, U.S.A., March 1984.
17. Luce, A.A.: Logic, Dover Publications, Inc., Britain, eigth impression, 1973, (First printed 1958).
18. Moore, A.W.,: Review of the Life of Reason, The Journal of Philosophy, No 3, U.S.A., 1906.
19. Morris, Charles: The pragmatic movement in American Philosophy, Published by: George Braziller, New York, 1970.
20. Morris, Grossman: The Controlled Ambiguity of Santayana's Realms (Reality Rivisited), in: Two centuries of Philosophy in America, Edited by: Cours, Peter, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1980.
21. Mostowski, Andrezej: Alfred Tarski, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol., 8, The Macmillan company and Free Press, New York, 1972.
22. Mondle, C.W.K.: Time, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.
23. Munson, Thomas N.,: The Essential Wisdom of George Santayana, Columbia University Press, New York and London, 1962.
24. Popkin, Richard H.,: Skepticism, in: The Encyclopedia of

Philosophy, Vol. 8, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.

25. Persons, Stow: American Minds: a history of Ideas, Published by: Robert E. Krieger Company, Huntington first Edition, 1958, second Edition, New York, 1975.
26. Prior, A.N.,: Correspondence Theory of Truth, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.
27. Rech, Andrew J.,: Tarski, in: The Mac-Graw. Hill Encyclopedia of world Biography, Vol., 10, U.S.A. 1973.
28. Russell, Bertrand: Philosophy of Santayana, in: The Philosophy of Santayana, Edited by: Schilpp, Paul Arthur, U.S.A., 1951.
29. Russell, Bertrand: My Philosophical Development, George Allen and Univ. in Ltd., Great Britain, 3 rd impression 1969, (First Published) 1959.
30. Saat Kamp, Herman J.: Some Remarks on Santayana's scepticism in: Two Centuries of philosophy in America, edited by: Caws, Peter, Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey, 1980.
31. Schilpp, Paul Arthur: The Realm of spirit, in: The Philosophy of George Santayana, edited by Schilpp, U.S.A., 1951.
32. Smart, J.J.C.: History of Materialism, in: The New Encyclopedia Britannica, Vol., 12, 15 th edition by: Encyclopedia Britannica Inc., U.S.A., 1976.
33. Smith, John E.,: Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism, New Hanen, Yale University Press, U.S.A., 1978.
34. Sprigge, Timothy L.S.: Santayana: An Examination of his Philosophy, Routledge & Kegan Paul, London and Boston, U.S.A., 1974.
35. Sreenlee, Douglas: On Pragmatism, Journal of the history of Ideas, No 30, October, 1969.
36. Stallknecht, Newton P.,: George Santayana, Pamphlets on American Writers, University of Minnasota Press, No 100, U.S.A., 1971.
37. Stroh, Guy W.: American Philosophy from Edwards to Dewey, Van Nostrand Reinhald Company, New York, 1968.

38. Thayer, H.S.,: Pragmatism, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol., 7, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.

39. White, Morton: Science and sentiment in America, Oxford University Press, New York, 1976.

40. White, Alan R.,: Coherence theory of Truth, in: The Encyclopedia of Philosophy, Vol., 2, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.

41. Youman, A. Elist,: Santayana's attachments, The New England quarterly, No 42, U.S.A., 1969.

المعاجم الأجنبية:

42. Lacey, A.R.: A dictionary of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, U.S.A., 1976.

43. Runes, Dagobert D.: (Editor), Dictionary of Philosophy, Revised and Enlarged, Ahelix Double-book, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, 1984.

المحتويات

الفصل الثالث

فلسفة سنتيانا في الوجود

الفصل الرابع

عالم المادة

الفصل الخامس

عالم الماهية

الموضوع	الصفحة

الفصل السادس
عالم الروح

الموضوع الصفحة

الفصل السابع
مفهوم الشك في فلسفة سنتيانا

الفصل الثامن
عالم الصدق

الموضوع	الصفحة

الفصل التاسع
نظرية المعرفة

الفصل العاشر: خاتمة البحث

الموضوع	الصفحة

مراجع ومصادر البحث



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

